UNIVERSITATEA DIN CRAIOVA
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ
Departamentul de Teologie

CURS:
Spiritualitate ortodoxă: Ascetică și Mistică

Specializarea: Teologie Ortodoxă Pastorală, anul III, semestrul 1

TITULAR CURS:
Pr. Prof. univ. dr. Nicolae Răzvan STAN

CRAIOVA

An universitar 2024-2025

INTRODUCERE

Problema antropologică a constituit dintotdeauna o preocupare fundamentală pentru întreaga omenire. Fiecare persoană, indiferent de gradul de cultură, a încercat să-şi explice rolul său în univers, să înţeleagă cine este şi de unde vine. Aceste întrebări primordiale constituie, de fapt, punctul de plecare al oricărei filosofii.

Însă, adevărata valoare şi înţelegere a antropologiei a fost oferită de Creştinism. Aici omul a descoperit că el nu este produsul hazardului şi nici rezultatul evoluţiei unei alte specii animale sau vegetale. El este modelat de „mâinile" lui Dumnezeu şi de suflarea „gurii" Sale (Fac. 2, 7). Aici se vede măreţia omului, deoarece el se bucură de un act cu totul special în aducerea sa la viaţă. Dumnezeu îl creează altfel decât pe celelalte vieţuitoare şi îi conferă o demnitate superioară faţă de acestea.

Omul nu este un animal, ci o persoană, după modelul Sfintei Treimi, Care este comuniune de persoane: Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh – Comuniunea iubirii depline. Şi numai pentru că Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh trăiesc în mod absolut iubirea Unuia faţă de Altul se poate explica şi originea şi menirea omului. Dumnezeu nu-l creează pe om dintr-o necesitate, ci din iubire. El este creat „după chipul lui Dumnezeu" (Fac. 1, 26), adică este subiect capabil de comunicare şi comuniune. Iar menirea sa este de a ajunge la asemănarea cu Dumnezeu prin iubire şi sfinţenie.

Observăm că dacă alte concepţii antropologice nu reuşesc nici măcar să explice existenţa omului, Creştinismul nu numai că arată cine este omul, ci descoperă şi vrednicia la care el este chemat. Dacă aceste concepţii se folosesc de om ca de un mijloc în încercarea de soluţionare a problemei antropologice, Creştinismul este singurul care asigură permanent adevărul şi valoarea antropologiei, deoarece numai aici omul este mântuit prin Hristos.

Dar, din păcate, în decursul timpului, omenirea nu a căutat totdeauna să se ghideze după principiile antropologiei creştine. Aşa se face că omul a început să se definească fără a mai lua în calcul învăţătura scripturistică şi patristică, iar viaţa şi-a orientat-o fără a mai ţine cont de voinţa divină.

Secolele XVIII-XIX, prin umanismul şi naturalismul Renaşterii, reprezintă începutul luptei de dezumanizare a omului. Omul încearcă să-l înlocuiască pe Dumnezeu, să se pună în locul Său, fără a-şi da seama că prin această acţiune renunţă la Cel care-i garantează propria-i identitate. Friedrich Nietzsche (1844-1900) se înşela amarnic atunci când a declarat „moartea lui Dumnezeu", de fapt afirmaţia sa reprezenta certificatul de deces al umanităţii care a renunţat la Dumnezeu.[1]

[1] „Ca persoane umane, noi nu ne cuprindem taina existenţei în mod exclusiv în noi înşine. Omul fără Dumnezeu, nu mai constituie în mod autentic umanul, ci devine subuman. Noi Îl avem pe Dumnezeu ca pe cel mai profund centru interior

Revenind la lumea de azi, observăm cu stupoare cum postmodernismul a coborât omul în lumea obiectelor. Omului i s-a pus un preţ prin care este vândut pentru anumite acţiuni. Se vinde inteligenţa, se vinde trupul sau anumite organe. Omul este disecat şi se ia din el numai ceea ce este nevoie. El este un produs comercial de care se foloseşte fiecare după necesitate.

Lumea de azi doreşte cu orice preţ ca omul să nu mai fie om, ci animal, obiect, maşină, orice altceva, însă nu om. În mass-media de zi cu zi se vorbeşte despre animalitatea umană. Crime, desfrâuri, violuri – acesta este modelul promovat, nimic altceva. La rândul ei, ştiinţa, prin manipulările genetice, a ajuns să vorbească despre mecanica umană. Ca oricare maşină, omul poate fi reparat prin schimbarea „piesei" defecte. În acest caz nu mai contează dacă moare cineva, important este ca maşina de „marcă" să funcţioneze, ca cel care este mai de „preţ" să rămână viu.

Pentru societatea progresistă a zilelor noastre, omul este valoros numai atâta timp cât poate să ofere ceva, după aceea nu mai contează. Este pus la un aparat care va fi deconectat în cele din urmă fără pic de remuşcare.

Lăsat cu aceste concepţii, omul nu poate decât să se piardă. Unul desconsideră pe altul şi ambii sunt desconsideraţi de un al treilea, şi aşa la nesfârşit. În aceste condiţii, singura perspectivă care-i mai rămâne omului este cea a morţii. Prin sine însuşi omul nu poate dezlega şi rezolva problema existenţei. Concepţiile antropologice formulate în afara lui Dumnezeu n-au cuprins nimic din măreţia, potenţialitatea şi complexitatea omului. Prin urmare, omul nu poate fi înţeles decât raportat la Dumnezeu. Filosofia speculează, îşi dă cu părerea, ştiinţa operează numai cu materialul, doar Sfânta Scriptură relatează adevărul, prezintă cele spuse de Dumnezeu despre om: „Singură antropologia biblică şi creştină corespunde doctrinei integrităţii omului, a originii şi menirii lui".[2]

Pentru că Dumnezeu S-a descoperit pe Sine, a ieşit la dialogul cu omul, poate, la rândul său, şi omul să-şi facă o idee despre propria persoană şi despre relaţia ce trebuie să o aibă cu Dumnezeu. Fără Dumnezeu omul se confundă cu lucrurile lumii şi nu mai prezintă nicio importanţă: „Acolo

---

al fiinţei noastre, elementul determinant al umanităţii noastre. Ca oameni, noi suntem creaţi pentru frăţietate şi comuniune cu Dumnezeu, ori dacă ignorăm sau refuzăm această solidaritate şi comuniune cu Dumnezeu, ne negăm propriul nostru sine. Ateismul conduce spre dezumanizare, precum ne-au arătat atât de clar câmpurile de concentrare ale lui Stalin. Mărturisind umanul, mărturiseşti de asemenea şi Divinul; negând Divinul, în mod egal negi şi umanul" (METROPOLITAN KALLISTOS WARE, *Orthodox Theology in the Twenty-First Century*, WCC Publications, Geneva, 2012, p. 37).

[2] NIKOLAI BERDIAEV, *Despre menirea omului*, trad. Daniel Hoblea, Ed. Aion, Oradea, 2004, p. 76. „Religia e doar recunoaşterea în acelaşi timp a dumnezeirii lui Dumnezeu şi a dumnezeirii omului însuşi. Religia este aflarea lui Dumnezeu în tine şi a ta în Dumnezeu, iar ateismul nu e numai necredinţa în Dumnezeu, ci, necondiţionat, necredinţa şi în om, necredinţa în tine însuţi, necredinţa în valoarea absolută şi în veşnicia absolută a ta. Ateismul socoteşte că eul – acest trup al meu, pasiunile mele, dorinţele, mişcările şi acţiunile mele în această lume, sunt trecătoare şi pieritoare şi se împrăştie ca fumul. Pentru ateism nu există un «eu însumi», o identitate adevărată a mea... ateismul este negarea centrului tainic al personalităţii şi, în virtutea acestui fapt, negarea centrului tainic al lumii... ateismul este cea mai banală concepţie despre lume, concepţia cea mai fără farmec" (B. VÂŞESLAVŢEV, „Însemnătatea inimii în religie", trad. Dr. Dumitru Stăniloae, *Revista Teologică*, nr. 1-2/1934, pp. 33-34). Vezi şi: PAUL EVDOKIMOV, „Mystère de la personne humaine", *Contacts*, nr. 68/1969, pp. 272-273; LEO SCHEFFCZYK, *L'uomo moderno di fronte alla concezione antropologica della Bibbia*, trad. Giorgio Mion, Elle Di Ci, Torino-Leumann, 1970, pp. 5-22, 81-110.

unde nu este Dumnezeu, nu mai există nici om. Pierderea chipului lui Dumnezeu antrenează dispariţia omului adevărat, dezumanizează lumea, înmulţeşte demonizaţii. Absenţei lui Dumnezeu i se substituie apăsătoarea prezenţă a unui obsedat de sine însuşi, a unui auto-idol, şi tristele lui utopii riscă să modifice pe termen lung tipul antropologic. Omul pierde dimensiunea profunzimii".[3] Numai reîntors la Dumnezeu omul poate să descopere adevărul despre sine, poate să-şi cunoască originea, complexitatea şi posibilitatea de dezvoltate a propriei persoane.

Teologia ortodoxă a atras atenţia în mod constant asupra acestor realităţi. Atât la Sfinţii Părinţi, cât şi la teologii contemporani, antropologia a constituit şi constituie o preocupare de bază. Biserica a luptat şi luptă mereu pentru a apăra demnitatea umană şi a asigura drepturile fundamentale ale persoanei.

Dar, observăm că astăzi problema antropologică necesită o şi mai mare atenţie din partea noastră. Episcopul ortodox Kallistos Ware a subliniat acest aspect şi a precizat că dacă pentru secolul XX cercetările teologilor au fost centrate pe problema eclesiologică, în secolul XXI teologii trebuie să se focalizeze pe doctrina antropologică. Secolul nostru prezintă un mare pericol pentru desconsiderarea persoanei umane. De aceea, teologii trebuie să-şi concentreze toate forţele pentru a da un răspuns tuturor provocărilor antropologice care vin din partea globalizării, tehnologiei, ingineriei genetice şi crizei ecologice. Iar în acest răspuns, spune Kallistos Ware, trebuie să se accentueze: unicitatea omului şi valoarea sa infinită; caracterul alterităţii persoanei umane şi nevoia de celălalt; personalismul uman, precum şi calitatea şi vocaţia omului de preot al creaţiei.[4]

Astăzi, mai mult ca oricând, pentru a salva omul de atacurile postmodernismului, trebuie să ne întoarcem la doctrina antropologică a Sfintei Scripturi şi a Sfinţilor Părinţi, deoarece, aşa cum bine observă Părintele Stăniloae, numai o astfel de antropologie poate oferi omului „normativul existenţei sale".[5]

Mult timp omul a încercat să se explice şi să se împlinească prin sine, iar finalitatea acestor acţiuni a fost de fiecare dată moartea. Niciun mort nu a putut învia niciodată un alt mort. Prin urmare, prin sine însuşi omul nu poate fi garantul antropologiei. Soluţia nu poate veni niciodată de la noi, ci de la Hristos, Cel ce este mai tare decât moartea. În acest sens, Panayotis Nellas spune că antropologia poate să-şi descopere conţinutul şi să-şi probeze autenticitatea doar în lumina hristologiei.[6]

De la vestita formulă a lui Protagoras: „Omul, măsura tuturor lucrurilor" s-a ajuns astăzi la principiul exclusivist: „Omul şi numai omul". Dar tuturor acestor încercări nereuşite de a soluţiona

---

[3] PAUL EVDOKIMOV, *Vârstele vieţii spirituale*, trad. Pr. Prof. Ion Buga, Ed. Christiana, Bucureşti, 1993, p. 76. „După moartea lui Dumnezeu, urmează moartea persoanei umane. Acolo unde nu există Dumnezeu, nu există decât lucruri, structuri, scheme şi în niciun caz fiinţe umane" (IDEM, *Hristos în gândirea rusă*, trad. Pr. Ion Buga, Ed. Symbol, Bucureşti, 2001, p. 207).

[4] METROPOLITAN KALLISTOS WARE, *Orthodox Theology in the Twenty-First Century*, pp. 25-27.

[5] D. STĂNILOAE, „Elemente de antropologie ortodoxă", în: *Prinos închinat Înalt Prea Sfinţitului Nicodim, Patriarhul României, cu prilejul împlinirii a optzeci de ani de vârstă, cincizeci ani de preoţie şi şapte de patriarhat*, Bucureşti, 1946, p. 243.

problema antropologică le este dată o singură soluţie: *„Hristos măsura tuturor oamenilor şi a întregii creaţii”*. Hristos şi numai Hristos este răspunsul care se dă tuturor întrebărilor şi aşteptărilor antropologice. El are puterea desăvârşită, deoarece este şi Dumnezeu şi om, nesupunându-Se nici spaţiului şi nici timpului (Evr. 13, 8). Cuvintele pe care El le-a spus ucenicilor Săi: „Fără Mine nu puteţi face nimic” (In. 15, 5) rămân mereu actuale şi sunt valabile pentru orice persoană, familie, cultură, civilizaţie sau naţiune.

Hristos este singura cale prin care putem depăşi în mod deplin contrastele, relativităţile, rutina şi moartea, deoarece este şi unica Persoană care le-a învins pe acestea în Sine şi prin Sine. Prin Întrupare, Fiul a venit în maxima noastră apropiere, făcând din firea umană asumată „mediul fundamental” prin care toţi oamenii pot să participe la îndumnezeirea la care ea a fost ridicată.[7] Hristos este puntea care ne uneşte cu Tatăl. Este unic în felul Său, deoarece nu e un om simplu, ci Dumnezeu Cel unit cu umanitatea. Prin urmare, mântuirea şi îndumnezeirea noastră nu pot avea decât o singură sursă, pe Hristos.

Prin Hristos se realizează omul desăvârşit.[8] Cade supraomul lui Nietzsche, existenţialismul fără de sens şi antiumanismul actual. Toate aceste concepţii îşi găsesc sfârşitul în faţa lui Hristos. Nicio altă concepţie nu poate oferi vreo perspectivă antropologiei în afară de Hristos. Hristos este Taina dumnezeiesc-omenească prin care omul dobândeşte descoperirea tainei sale: „Prin Taina Întrupării, Fiul lui Dumnezeu S-a făcut Taina omului”.[9]

Din cele prezentate până aici, se poate uşor deduce că antropologia creştin-ortodoxă trebuie să fie tratată din perspectiva hristologică: „Adevărul omului constă în deiformitatea sau mai exact în hristomorfismul (*christoeideia*) şi hristocentrismul lui. În consecinţă, antropologia ortodoxă trebuie să-şi caute alcătuirea în ce priveşte substanţa, dar şi metoda şi forma, în perspectiva antropologiei hristologice. Hristologia creştină ortodoxă este propriu-zis o «teantropologie»”.[10]

Hristos împlineşte întreaga operă răscumpărătoare, deoarece este preocupat de condiţia umană. Ba mai mult, Se dă pe Sine pentru binele omului. Din această cauză, aşa cum bine observă Simon Frank, Creştinismul este prin excelenţă religia umanităţii autentice. Iar Berdiaev, la rândul său, spune că Întruparea Fiului lui Dumnezeu constituie faptul fundamental al antropologiei.[11]

Omul nu poate să se împlinească nici prin sine, nici prin lucrurile materiale şi nici prin altceva. Singura sa perspectivă rămâne Hristos. Numai Hristos afirmă valoarea persoanei umane:

---

[6] PANAYOTIS NELLAS, „De la Mère de Dieu”, *Contacts*, nr. 164/1993, pp. 251-252.
[7] PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, ediţia a doua, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1996, p. 37.
[8] PR. PROF. IOAN G. COMAN, *„Şi Cuvântul trup S-a făcut”. Hristologie şi Mariologie patristică*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1993, p. 302.
[9] IBIDEM, p. 169.
[10] PANAYOTIS NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, ediţia a III-a, trad. Diac. Ioan Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 138.
[11] La TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului Creştin. IV. Omul şi destinul său în filozofia religioasă rusă*, trad. Maria-Cornelia Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, pp. 22-23.

„Omul este om adevărat numai prin Dumnezeul-Om şi în Dumnezeul-Om”.[12]

Nimeni niciodată, oricât de filantrop s-ar fi dat, n-a arătat o mai mare cinste faţă de om decât cea acordată de Hristos. Fiul nu asumă umanitatea din necesitate, pentru că a avut nevoie într-un fel sau altul de aceasta, ci pentru că vrea ca omenirea să primească întreaga Sa iubire. Sf. Dionisie Areopagitul spune, în acest sens, că Hristos este Filantropul Desăvârşit care prin coborârea Sa în istorie a redat omenirii adevărata demnitate: „A venit mânat de iubirea de oameni până la fire şi S-a făcut cu adevărat fiinţă şi a trăit supradumnezeiescul ca om, ca să fie lăudate cele luate de la noi ca mai presus de minte şi raţiune. Şi în acestea arată ceea ce e mai presus de fire şi mai presus de fiinţă, nu numai întrucât şi-a făcut comune ale noastre în mod neschimbat şi neamestecat, nepătimind nimic în supraplinătatea Lui de la chenoza (deşertarea) negrăită, ci, ceea ce e şi mai nou decât toate cele mai noi, era mai presus de fire în cele fireşti ale noastre, mai presus de fiinţă în cele conforme fiinţei, având toate ale noastre din noi mai presus de noi”.[13]

La rândul său, Sf. Grigorie de Nyssa mărturiseşte şi el acest adevăr, spunând că Hristos este Cel ce a dovedit cea mai mare preocupare faţă de om şi Cel care i-a oferit acestuia cele mai de preţ daruri: libertatea, demnitatea, viaţa, veşnicia etc.[14] Fiul este Samarineanul milostiv care coboară în lume pentru a căuta şi a vindeca umanitatea bolnavă. El devine unul ca noi pentru a ne face şi pe noi ca pe Sine.[15]

Firea umană asumată este trăită de către Fiul lui Dumnezeu în adevărata ei dimensiune. Nicio cădere, niciun eşec. Atât de mult a fost angajată această fire în împlinirea voii divine încât toate cele ale ei le-a pus sub ascultarea Ipostasului care i-a dat viaţa. Firea umană nu are un subiect diferit de cel al Fiului lui Dumnezeu. Ea nu are un eu uman care să dorească ceva ce ar putea fi în contrarietate cu Dumnezeu. Toate ale sale sunt şi ale lui Dumnezeu. Fiul lucrează prin ea cu puterea Sa dumnezeiască.

Mântuitorul Hristos ne descoperă adevărata menire a vieţii. El este Omul adevărat, Singurul care activează firea umană în modul cel mai autentic cu putinţă,[16] fiind, prin urmare, unica „persoană omenească împlinită în mod culminant”.[17]

Hristos este permanent în lume. Biserica e Trupul Său cel tainic plin de Duhul Sfânt şi fiecare om poate, prin Sfintele Taine, să devină un mădular al acestui Trup. Din cinste în cinste omul este

---

[12] ARHIM. IUSTIN POPOVICI, *Omul şi Dumnezeul-Om. Abisurile şi culmile filozofiei*, trad. Pr. Prof. Ioan Ică şi Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 62. IBIDEM, pp. 97, 102, 110-111, 122, 130, 150; IDEM, *Comentariu la Epistola întâia către Tesalonicieni*, trad. Drd. Sabin Preda, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2005, pp. 58-59.

[13] SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre Numirile Dumnezeieşti*, II, 10, în: SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete*, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Paideia, Bucureşti, 1996, p. 143.

[14] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Omilii la Ecclesiast*, III, Scrieri, partea a doua, PSB 30, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1998, p. 216.

[15] IDEM, *Tâlcuire amănunţită la Cântarea Cântărilor*, XIV, Scrieri, partea întâia, PSB 29, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae şi Pr. Ioan Buga, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1982, pp. 312-313.

[16] PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, ediţia a doua, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1997, p. 30.

[17] IBIDEM, p. 32.

ridicat spre o cinste şi mai mare. Dacă la început a primit darul vieţii, prin Întrupare omul primeşte Darul cel mai de preţ, primeşte pe Însuşi Dumnezeu, pentru ca în cele din urmă să fie ridicat la cinstea unirii cu Dumnezeu, la slava îndumnezeirii prin har. Hristos a făcut tot ceea ce se putea pentru binele şi fericirea omenirii, însă depinde de aceasta cum valorifică darurile primite.

Dar pentru a ne învrednici de unirea cu Hristos trebuie să ne fundamentăm întreaga noastră acţiune morală pe învăţătura autentică de credinţă. Numai ţinând la adevărul de credinţă putem să ajungem la Adevărul-Hristos, deoarece El este „Calea, Adevărul şi Viaţa” (In. 14, 6).

I. ORIGINEA ŞI CONSTITUŢIA OMULUI

Omul a fost creat ultimul, când ziua a şasea era pe sfârşite. Potrivit limbajului liturgic, omul a primit existenţa în timpul vecerniei zilei a şaptea, adică în seara primei Vineri, după care urmează Sabatul, ziua odihnei.[18] Prin urmare, se poate spune că omul are un caracter sabatic, ca cel în care trebuie să se odihnească întreaga creaţie şi ca cel care trebuie să aducă lumea la liniştea odihnei în Dumnezeu. Dar această misiune o poate omul împlini numai în măsura în care se străduieşte să se ofere mai întâi pe sine ca lăcaş primitor al odihnei lui Dumnezeu. Dumnezeu odihneşte creaţia numai dacă vede că aceasta se deschide primirii Lui. Iar această primire reprezintă împlinirea creaţiei: „Prin faptul creaţiei omului, întreaga făptură intră în odihna sabatică, în pacea profundă a unirii cu Creatorul… sabatul creaturii nu este altceva decât starea de îndumnezeire a ei: Dumnezeu S-a odihnit de toate lucrurile Sale şi în toate lucrurile Sale. Omul poartă în centrul fiinţei sale, în inimă, pe Dumnezeu care se odihneşte întru el, ca un principiu al îndumnezeirii sale”.[19]

Omul este creat ca o sinteză a lumii îngereşti şi a lumii materiale, oglindind şi având strâns unite în sine aceste două lumi.[20] El nu este numai stăpânul creaţiei, ci şi preotul acesteia, cel care prin viaţa sa curată desăvârşeşte frumuseţile întregului univers.[21] El ocupă locul axial al universului în care văzutul se uneşte cu nevăzutul.[22]

Fiind creat după chipul lui Dumnezeu, omul trebuie să fie descoperitorul şi martorul prezenţei lui Dumnezeu în creaţie.[23] El este creat ultimul, iar acest fapt arată şi mai mult importanţa sa. Apare ultimul nu ca cel din urmă, ci ca un sigiliu şi o pecete a creaţiei.[24]

Prin om, Dumnezeu descoperă şi în creaţie chipul Său cel dumnezeiesc.

A. Omul nu este produsul lumii, ci făptura lui Dumnezeu

[18] ANDRÉ SCRIMA, *Antropologia apofatică*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 177; IEROSCHIM. DANIIL DE LA RARĂU (SANDU TUDOR), *Caiete 4. Ce e omul?*, Ed. Christiana, Bucureşti, 2003, p. 27.

[19] ANDRÉ SCRIMA, *Antropologia apofatică*, p. 178.

[20] „Cosmosul întreg, alcătuit din cele văzute şi nevăzute, este om; iar omul, constătător din suflet şi trup, este cosmos. Căci cele inteligibile au rostul sufletului, precum sufletul are acelaşi rost ca cele inteligibile. Iar cele sensibile sunt chipul trupului, precum trupul e chipul celor sensibile. Cele inteligibile sunt sufletul celor sensibile, iar cele sensibile, trupul celor inteligibile. Şi precum sufletul se află în trup, aşa cosmosul inteligibil, în cel sensibil. Iar cosmosul sensibil este ţinut la un loc de cel inteligibil, precum trupul este ţinut de suflet. Şi din amândouă se constituie un singur cosmos, precum din suflet şi trup, un singur om” (SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mystagogia. Cosmosul şi sufletul, chipuri ale Bisericii*, 7, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2000, pp. 26-27). PR. LECT. DUMITRU ABRUDAN, „Aspecte ale antropologiei Vechiului Testament”, *Studii Teologice*, nr. 3-4/1978, p. 265; GERARD VERBEKE, „La dignité de l’home dans le traité *De Hominis Opificio* de Grégoire de Nysse”, *Roczniki Filozoficzne*, Lublin, tom XXVII, nr. 1/1979, p. 151.

[21] OLIVIER CLÉMENT, *Întrebări asupra omului*, trad. Ierom. Iosif Pop şi Pr. Ciprian Şpan, Alba-Iulia, 1997, p. 139.

[22] IBIDEM, pp. 42-43; GEORGE C. PAPADEMETRIOU, *Introduction to Saint Gregory Palamas*, Philosophical Library, Inc., New York, 1973, p. 60.

[23] CHRISTOS YANNARAS, *Abecedar al credinţei. Introducere în teologia ortodoxă*, trad. Pr. Dr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1996, p. 72.

Astăzi, în încercarea de a se ajunge la o împăcare a ştiinţei cu teologia în problema originii omului, s-a început a se vorbi despre om ca rezultat al evoluţiei şi al lucrării lui Dumnezeu. În această privinţă atenţia ne-a fost atrasă de volumul *Sfinţii Părinţi despre originile şi destinul cosmosului şi omului*,[25] în special capitolul „Cele şase dimineţi".

Aici, Alexandros Kalomiros prezintă o cosmologie şi o antropologie contrară învăţăturii Sfintei Scripturi şi a Sfintei Tradiţii, cu toate că opera sa este numită de un preot ortodox ca: „cea mai curajoasă asumare teologică a perspectivei evolutive, perfect integrantă spiritului tradiţiei patristice".[26] Dar să lăsăm ideile lui Kalomiros să vorbească prin ele însele şi apoi să tragem şi noi concluziile.

Kalomiros pleacă în expunerea sa de la ideea că întreaga creaţie a venit la existenţă în mod succesiv. Sămânţa originară a tuturor elementelor creaţiei este dată de materia şi de energia primordială în care era ascuns fundamentul divin al fiecărui lucru. Toate făpturile au apărut ca o dezvoltare a acestei seminţe, una dând şi producând pe cealaltă, potrivit puterii divine pe care o are dintru început şi fără o altă intervenţie a lui Dumnezeu: „Creaţia naturii s-a dezvoltat astfel încetul cu încetul înaintând «de la formele cele mai mici spre desăvârşire» şi a apărut treptat, urcând scara de la creaturile inferioare la cele superioare şi descoperind «puterea seminală» într-o anumită ordine".[27]

Făcând referire la vieţuitoarele zilei a cincea, Kalomiros spune că acestea (amfibienii, reptilele, zburătoarele etc.) sunt rezultatul unei noi transformări, a evoluţiei speciei peştilor într-o altă specie,[28] care la rândul ei produce o alta,[29] iar în cele din urmă rezultând omul: „Harul dumnezeiesc, energia creatoare a lui Dumnezeu, ne-a făcut să urcăm treptele care ne-au ridicat de la pulberea pământului la organismele unicelulare din apă, la trilobiţi, la moluşte, la peşti, la amfibieni, la păsări, la mamifere, la humanoizi, până am ajuns să devenim oameni. Oare nu trecem fiecare dintre noi prin toate aceste faze ale vieţii? Oare la începuturile existenţei noastre n-am fost şi noi organisme unicelulare? Oare fetusul uman nu trece prin toate treptele evoluţiei pe care le-au urcat odinioară animalele? Oare fetusul uman n-are branhii rudimentare asemenea peştelui pentru a respira în apă? Oare fiecare dintre noi nu creşte încetul cu încetul până la dezvoltarea deplină trecând din pruncie la

---

[24] C. ERBICEANU, „Omul", *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 7/1905, p. 718; JOHN D. ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, T&T Clark, London – New York, 2008, pp. 90, 94-95.

[25] Ediţia a II-a adăugită, Ed. Deisis, Sibiu, 2003.

[26] PR. DORU COSTACHE, „Logos, evoluţie şi finalitate. Spre o soluţie transdisciplinară", în: *Sfinţii Părinţi despre originile şi destinul cosmosului şi omului*, p. 239.

[27] DR. ALEXANDROS KALOMIROS, „Cele şase dimineţi", în: *Sfinţii Părinţi despre originile şi destinul cosmosului şi omului*, p. 25. IBIDEM, pp. 22-23, 27.

[28] „La porunca lui Dumnezeu peştii au început să iasă din mare pe uscat. Ei umblau pe aripioarele lor, ieşind încetul cu încetul din apă. Astfel, în ziua a cincea a creaţiei peştii au dat naştere amfibienilor… Peştii dau deci naştere nu doar reptilelor, ci şi zburătoarelor" (IBIDEM, p. 38).

[29] „«Reptilele» şi «păsările» apărute pe uscat în ziua a cincea îşi au originea lor în mare. Marea le-a produs; şi ele au ieşit din ea. «Patrupedele», «reptilele» şi «fiarele sălbatice» din ziua a şasea îşi au drept origine uscatul. Cu alte cuvinte, ele proveneau din animale care nu mai trăiau în mare, ca acelea din ziua a cincea, ci pe uscat" (IBIDEM, p. 39).

copilărie, adolescenţă şi la maturitate ca bărbat sau ca femeie? Ce suntem altceva în noi înşine decât «pulberea pământului»? De ce ne scandalizează faptul că suntem animale care coborâm unele din altele, animale inferioare, şi că ele provin din «pulberea pământului»?"[30]

Prin urmare, Adam, după cum fals învaţă Kalomiros, reprezintă animalul pe care Dumnezeu l-a învrednicit de suflarea Sa dumnezeiască: „Înainte de a fi primit suflarea lui Dumnezeu, Adam a fost o creatură vie asemenea tuturor celorlalte animale de pe pământ, cu toate caracteristicile ei fizice, având o minte, un suflet, un creier, o inimă, cum au toate animalele, fiecare potrivit speciei lui".[31] Adam nu a fost singur în Rai, ci au mai existat şi alte animale umanoide care n-au primit suflarea lui Dumnezeu şi se pare, după cum presupune Kalomiros, că cu acestea s-a împerecheat Cain.[32]

Concepţia lui Kalomiros este mult mai periculoasă şi înşelătoare decât cea a lui Darwin şi a tuturor celorlalţi evoluţionişti, deoarece se ascunde sub haina credinţei, desconsiderându-se în mod viclean adevărata învăţătură despre Dumnezeu, om şi creaţie. Expunerea sa nu este decât o simplă dezvoltare cu puţin iz creştin a tabloului succesiunii speciilor propus de biologia evoluţionistă. Iar ce este şi mai rău este faptul că sistemul lui Kalomiros se propune ca soluţie în dialogul Bisericii cu ştiinţa. Astfel, se ajunge ca Diaconul Andrei Kuraev, profesor de teologie, să afirme că între creaţia trupului şi primirea duhului de către om a existat un anumit interval, în prima fază omul fiind o simplă creatură animală.[33]

Tuturor acestor încercări cosmologice şi antropologice li se opune învăţătura autentică a Sfintei Scripturi şi a Sfinţilor Părinţi. Este mult mai sigur şi mai onorant pentru un creştin de a îmbrăţişa învăţătura cea adevărată, care de cele mai multe ori poate să deranjeze pe aşa-zişii oameni de ştiinţă, decât să se trunchieze şi să se adapteze în funcţie de situaţie, interes şi interlocutori revelaţia dumnezeiască. Dostoievski are o frază celebră, în care spune că: „În om e închisă enigma universului, şi a rezolva problema omului înseamnă a rezolva problema lui Dumnezeu",[34] în înţelesul că omul este singura creatură prin care Dumnezeu se descoperă, iar a deforma într-un fel sau altul învăţătura antropologică înseamnă a falsifica însăşi revelaţia dumnezeiască. *Omul este taina cea vie care cuprinde în sine atât taina universului, cât şi taina lui Dumnezeu.*

Sf. Teofil al Antiohiei, fiind pus de un ascultător să-i arate pe Dumnezeu, pe Cel pe care el îl

---

[30] IBIDEM, pp. 52-53.
[31] IBIDEM, p. 64.
[32] IBIDEM, pp. 67-68.
[33] DIAC. ANDREI KURAEV, „Ortodoxie şi creaţionism", în: *Sfinţii Părinţi despre originile şi destinul cosmosului şi omului*, p. 212. „Dumnezeu a creat viaţă, plante, şi ulterior făpturi vii cu un grad înalt de organizare. El atinge o materie atinsă în prealabil şi avem astfel o creatură antropomorfă. Nu putem numi încă acea creatură om, pentru că trupul omenesc fără suflet nu este om, ci într-un sens literal doar o creatură umanoidă antropomorfă… Dumnezeu îi aplică literalmente lui Adam o respiraţie artificială şi îl cheamă la viaţă. El nu se scârbeşte să atingă faţa animalului cu Faţa Lui şi cu Gura Lui (înaintea acestui act omul nu e decât un animal)" (IBIDEM, pp. 214-215). O concepţie asemănătoare împărtăşeşte şi episcopul ortodox Jean Kovalevsky (*Taina originilor*, trad. Dora Mezdrea, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1996, pp. 37-38, 51, 61 etc.). Răspunsul dat lui Kalomiros este valabil şi pentru Kovalevsky, precum şi pentru toţi cei care împărtăşesc aceste păreri.
[34] TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului Creştin. IV. Omul şi destinul său în filozofia religioasă rusă*, p. 21.

propovăduia, îi răspunde că mai întâi trebuie să-i arate acesta omul din el: „Arată-mi omul din tine şi-ţi voi arăta şi eu pe Dumnezeul meu!”,[35] în sensul: „Arată-mi că tu eşti om, că nu eşti animal şi apoi îţi arăt şi eu pe Dumnezeu, poţi să-L cuprinzi în tine pe Dumnezeu”. Or, ce dimensiuni teologice mai poate atinge omul dacă el este un simplu produs evolutiv căruia Dumnezeu i-a dat ulterior suflarea de viaţă?

Revenind la subiectul nostru, spunem că originea divină a omului a fost mărturisită în mod permanent de Creştinism, împotrivindu-se în mod cert „elanului orb al speciei şi a idolatriei plăcerii impersonale”.[36] Teoriile teologico-evoluţioniste, care devin o modă astăzi, nu fac altceva decât să capituleze în faţa vicleniei şi falsităţii pseudoştiinţei. De fapt, aceste concepţii nu au fost marcate niciodată de sinceritatea căutării adevărului, ci au fost dictate de omul autonom pentru a-şi argumenta faptele păcătoase. Un om care nu vede originea universului şi originea sa în acţiunea directă a lui Dumnezeu poate foarte uşor să trăiască în lipsa oricărui gram de moralitate.

A concepe lumea ca pe o întâmplare, ca pe un accident, a se considera pe sine rezultatul evoluţiei din maimuţă, nu-l fac pe om decât să-şi ducă existenţa în lipsa de sens, din accident în accident în subanimalitatea maimuţei. A vedea începutul existenţei noastre într-un accident, ne duce cu gândul că viaţa, în totalitatea ei, este doar o succesiune inevitabilă a acestor fenomene, iar războaiele, crimele, furtul, minciuna etc. sunt nişte lucruri „normale” care rezultă din acest proces. Pe de altă parte, prin a lua drept strămoş al omului maimuţa sau oricare alt animal, nu se face nimic altceva decât a se distruge unicitatea, complexitatea şi valoarea persoanei umane.

După evoluţionişti animalul este egal cu omul, ba în multe privinţe chiar superior (a se vedea situaţiile în care câinii, caii, ratonii, pisicile, şoarecii etc. au ajuns personaje principale în filme, desene animate, cărţi), iar între tăierea unei păsări şi uciderea unui om nu mai există nicio diferenţă. Dar toate aceste teorii nu fac decât să coboare persoana umană într-o latură inferioară. Omul se vede obligat să accepte o origine care este întru totul contrară constituţiei sale sufleteşti şi trupeşti, ulterior nemaiexplicându-şi scopul şi menirea existenţei sale. Spre ce se poate îndrepta cel ce este ieşit din maimuţă, decât spre mormântul după care nu mai urmează nimic? Prin ce se manifestă el faţă de semenii săi, decât prin fapte animalice şi lipsite de raţiune? Nu mai există respect, nu mai există întrajutorare. Iubirea, liniştea, frumosul dispar cu totul din lumea aceasta. Sf. Varsanufie de la Optina (1845-1913) spunea în acest sens: „Filozoful englez Darwin a creat un adevărat sistem, după care viaţa este lupta pentru existenţă, lupta celui tare împotriva celui slab, unde cei biruiţi sunt sortiţi nimicirii… Ea pune început unei filozofii sălbatice, iar cei ce ajung a crede în ea nu se vor gândi de două ori dacă să omoare un om, să se năpustească asupra unei femei ori să-şi jefuiască cel

[35] SF. TEOFIL AL ANTIOHIEI, *Trei cărţi către Autolic*, I, 2, în: *Apologeţi de limbă greacă*, PSB 2, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Olimp Căciulă, Pr. Prof. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1980, p. 282. Vezi şi: STEPHEN NEILL, *What is Man?*, United Society for Christian Literature, Lutterworth Press, London, 1960, pp. 9-19.

[36] OLIVIER CLÉMENT, „Cuvânt înainte”, la: PAUL EVDOKIMOV, *Taina iubirii. Sfinţirea unirii conjugale în lumina tradiţiei ortodoxe*, ediţia a II-a revăzută, trad. Gabriela Moldoveanu, Ed. Christiana, Bucureşti, 1999, p. 5.

mai apropiat prieten – şi vor face toate acestea liniştiţi, având deplina recunoaştere a dreptului lor de a săvârşi acele nelegiuiri”.[37] Nu degeaba s-a spus că modul de viaţă al omului este influenţat de concepţia sa cosmologică.[38] Prin urmare, aceste teorii nu fac altceva decât să nege însăşi învăţătura antropologică.[39]

Revenind la învăţătura Sfintei Scripturi şi a Sfinţilor Părinţi, putem spune că omul este creat de Dumnezeu ca un „datum finalizat, fără legături cauzale cu masa biologicului”.[40] Nu animalele s-au transformat în om şi nici Dumnezeu nu a ales o altă vieţuitoare pe care să o preschimbe şi să-i dea o altă menire. Sfânta Scriptură vorbeşte clar despre crearea omului ca realizându-se în mod direct de către Dumnezeu, nu dintr-un animal, ci din pământul care primeşte suflarea Lui cea dătătoare de viaţă (Fac. 2, 7).[41] Omul posedă o demnitate cu totul specială care nu mai poate fi întâlnită în creaţie.[42]

Cu toate că este legat în mod natural de lumea materială, deoarece este creat din acelaşi pământ şi de Acelaşi Creator, totuşi, omul posedă o fiinţă diferită de cea a celorlalte creaturi materiale,[43] o fiinţă care are o altă componenţă ontologică.

Sf. Grigorie de Nyssa, analizând denumirea de „microcosmos” dată de gânditorii antici omului pentru a puncta măreţia acestuia, spune că adevărata valoare şi cinste a omului constă în faptul de a fi creat după chipul Creatorului. Omul posedă în fiinţa sa şi altceva decât elementele pământeşti pe care le desemnează noţiunea de „microcosmos”. Această denumire nu-i este proprie omului, căci în loc să-l cinstească, îl defăimează, aducându-l pe aceeaşi treaptă de existenţă cu

---

[37] La IEROMONAH SERAFIM ROSE, *Cartea Facerii, crearea lumii şi omul începuturilor*, trad. Constantin Făgeţan, Ed. Sophia, Bucureşti, 2001, nota 41, p. 48.

[38] NIKOLAOS MATSOUKAS, *Teologia Dogmatică şi Simbolică. IV. Demonologia*, trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Coman şi Pr. Drd. Cristian-Emil Chivu, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2002, p. 27.

[39] PROT. PROF. P. SVETLOV, *Învăţătura creştină în expunere apologetică*, vol. I, trad. Serghie Bejan şi Constantin Tomescu, Chişinău, 1935, pp. 495-506.

[40] PETRU P. IONESCU, „Ontologia umană şi cunoaşterea”, p. 21, apud PR. PROF. VASILE COMAN, „Creaţie, evoluţie şi transformism”, în: *Omagiu Înalt Prea Sfinţiei Sale Dr. Nicolae Bălan, Mitropolitul Ardealului, la douăzeci de ani de arhipăstorire*, Sibiu, 1940, p. 350. „Omul a fost creat printr-un act aparte, deosebit de crearea celorlalte existenţe. Omul n-a fost produs de pământ, printr-un ordin adresat lui de Dumnezeu, ci Dumnezeu însuşi i-a format trupul din ţărână cu mâinile Sale şi i-a suflat în nări suflare de viaţă” (PR. PROF. D. STĂNILOAE, „Starea primordială a omului în cele trei confesiuni”, *Ortodoxia*, nr. 3/1956, p. 323). „Adam a fost făcut din ţărână, nu din vreo altă făptură” (IEROMONAH SERAFIM ROSE, *Cartea Facerii, crearea lumii şi omul începuturilor*, p. 281); „Dar adevărata antropologie ortodoxă învaţă că *firea omenească e una singură*, cea pe care o avem de la Dumnezeu; *noi nu avem vreo fire «de la animale» sau «din ţărână» care să fie deosebită de firea cu care ne-a creat Dumnezeu*” (IBIDEM, p. 288). Dar nici animalele nu au apărut prin evoluţia unei specii în altă specie. Toate speciile animale şi vegetale au fost create ca atare de la început de către Dumnezeu (PROT. PROF. P. SVETLOV, *Învăţătura creştină în expunere apologetică*, vol. I, p. 447).

[41] HANS WALTER WOLFF, *Anthropology of the Old Testament*, SCM Press Ltd, London and Fortress Press, Philadelphia, 1974, pp. 93-95; CHRISTOS YANNARAS, *Abecedar al credinţei. Introducere în teologia ortodoxă*, p. 72; LEO SCHEFFCZYK, *L'uomo moderno di fronte alla concezione antropologica della Bibbia*, pp. 25-29; DIETRICH BONHOEFFER, *Creation and Fall: A Theological Interpretation of Genesis 1-3*, SCM Press Ltd, London, 1959, p. 34; *Theological Dictionary of the Old Testament*, edited by G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren, translator John T. Willis, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1979, pp. 84-85.

[42] KARL RAHNER, *Theological Investigations*, volume 2, translated by Karl-H. Kruger, Helicon Press, Baltimore and Darton, Longman & Todd, London, 1963, pp. 235-263.

[43] ELIO SGRECCIA şi VICTOR TAMBONE, *Manual de Bioetică*, trad. Gilda Levescu, Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, 2001, p. 74. „Fenomenul vieţii în varietatea formelor lumii îşi găseşte o culme în viaţa omului: omul

animalele: „Cât de mărunte şi de nevrednice păreri şi-au făcut despre măreţia omului câţiva necreştini atunci când şi-au închipuit că înalţă pe om dacă îl compară cu lumea aceasta! Anume, ei spun că omul e un «microcosmos», sau o «lume în mic» şi că în om nu se cuprinde altceva nimic decât elementele care se află în lumea pământească. Prin acest nume pompos ei au vrut să preamărească firea omenească, dar uită că în cazul acesta măreţia omului ar fi tot atât de strălucită ca şi aceea a muştelor şi a şoarecilor; şi aceia, în alcătuirea lor, au aceleaşi patru elemente ca şi la om şi la celelalte vietăţi, cu deosebirea doar că, la unele sau la altele predomină unul sau altul dintre elemente, însă se ştie că, fără ele, nu poate trăi nicio vietate. În cazul acesta, ce mare scofală e pentru om, dacă spui că el poartă pecetea universului, ori că se aseamănă cu acesta. Nu numai astrele cerului care se rotesc la nesfârşit şi care sunt mereu supuse schimbărilor, ci tot ce se cuprinde pe ele pier odată cu ele. Vrei să ştii ce spune Biserica despre vrednicia şi măreţia omului? De bună-seamă, nu voi reuşi să răspund la această întrebare dacă-l comparăm pe om cu lumea creaţiei, ci doar dacă ne gândim că el a fost plăsmuit după chipul şi firea Creatorului său”.[44] Numai pentru că Dumnezeu este Creatorul său direct, omul poate să trăiască potrivit voii Celui care l-a zidit: „Dacă viaţa omenească a început dintr-o întâlnire întâmplătoare, desigur că toată desfăşurarea ulterioară este şi ea întâmplătoare”.[45]

Sfânta Scriptură trasează liniile clare ale învăţăturii privitoare la crearea omului. Dumnezeu este Singurul creator al său (Deut. 4, 32; Ps. 88, 46; Is. 43, 1), Cel care l-a făcut pe om din lut ca pe un vas însufleţit, El, Olarul care dă viaţă tuturor: „Doamne, Tu eşti Tatăl nostru, noi suntem lutul şi Tu olarul, toţi lucrul mâinilor Tale suntem!” (Is. 64, 7).

Omul este creat ca un tot unitar. Şi trupul şi sufletul îşi primesc existenţa în acelaşi timp, ambele alcătuind omul: „Te voi lăuda, că sunt o făptură aşa de minunată. Minunate sunt lucrurile Tale şi sufletul meu le cunoaşte foarte. Nu sunt ascunse de Tine oasele mele, pe care le-ai făcut întru ascuns, nici fiinţa mea pe care ai urzit-o ca în cele mai de jos ale pământului” (Ps. 138, 14-15). Nu există niciun element din lumea creată, oricât de mic şi neînsemnat ar părea pentru omul de azi care să nu fi fost creat de Dumnezeu: „El a zidit Carul mare, Raliţa, Pleiadele şi cămările stelelor de miazăzi. El a făcut lucruri mari şi nepătrunse şi minuni fără de număr” (Iov 9, 9-10).

Natura nu poate produce de la sine nimic, numai Dumnezeu o creează şi o menţine în existenţă, purtându-i permanent de grijă: „Aşa zice Domnul: «Cerul este scaunul Meu şi pământul aşternut picioarelor Mele! Ce fel de casă Îmi veţi zidi voi şi ce loc de odihnă pentru Mine? Toate acestea mâna Mea le-a făcut şi sunt ale Mele, zice Domnul. Spre unii ca aceştia Îmi îndrept privirea Mea: spre cei smeriţi, cu duhul umilit şi care tremură la cuvântul Meu!»” (Is. 66, 1-2).

---

reprezintă, chiar în ochii biologului şi naturalistului, forma cea mai bogată, mai autonomă, mai activă de viaţă, mai presus de regnul celor vii şi pe culmea istoriei naturale a universului” (IBIDEM, p. 76).

[44] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre facerea omului*, 16, PSB 30, pp. 46-47. IBIDEM, 30, p. 82.

[45] IDEM, *Dialogul despre suflet şi înviere*, PSB 30, p. 390.

Tot din Sfânta Scriptură mai descoperim că Dumnezeu nu a creat doar pe protopărinţii Adam şi Eva la început, ci toţi oamenii sunt lucrul mâinilor Sale. Adam şi Eva, prin porunca primită de a se înmulţi şi a umple pământul (Fac. 1, 28), nu au primit puterea de a fi creatori de oameni, ci numai demnitatea de a fi colaboratori ai lui Dumnezeu în aducerea altor oameni la existenţă. Tot prin lucrarea lui Dumnezeu se naşte viaţa, ceea ce se petrece în pântecele mamei este o creaţie tainică pe care Dumnezeu o împlineşte cu fiecare dintre noi. Nu numai Adam este cel care s-a bucurat de o creaţie directă a lui Dumnezeu, ci tot omul care vine în lume. Fiecare a primit modelarea mâinilor lui Dumnezeu şi suflarea gurii Sale: „Mâinile Tale m-au făcut şi m-au zidit şi apoi Tu mă nimiceşti în întregime. Adu-ţi aminte că m-ai făcut din pământ şi că mă vei întoarce în ţărână. Nu m-ai turnat oare ca pe lapte şi nu m-ai închegat ca pe caş? M-ai îmbrăcat în piele şi în carne, m-ai ţesut din oase şi din vine; apoi mi-ai dat viaţă, şi bunăvoinţa Ta şi purtarea Ta de grijă au ţinut vie suflarea mea” (Iov 10, 8-12), sau: „Cel ce m-a făcut pe mine în pântecele mamei mele nu l-a făcut şi pe robul meu? Nu este, oare, El singur Care ne-a alcătuit în pântece?” (Iov 31, 15).[46]

Învăţătura Sfintei Scripturi a fost preluată şi de Sfinţii Părinţi. Sf. Teofil al Antiohiei spune că facerea omului este îmbrăcată în taină, Dumnezeu fiind Cel care îl creează pe acesta în mod direct şi diferit de celelalte creaturi, imprimându-i în acelaşi timp şi o demnitate specială: „Cât priveşte facerea omului, omeneşte este cu neputinţă de tâlcuit; de altfel, dumnezeiasca Scriptură a vorbit pe scurt de ea. În cuvintele pe care le-a spus Dumnezeu: «Să facem pe om după chipul şi asemănarea Noastră» (Fac. 1, 26), dumnezeiasca Scriptură a arătat mai întâi vrednicia omului. Pe toate le-a făcut Dumnezeu cu Cuvântul, că pe toate le-a socotit secundare, numai facerea omului, operă veşnică, o socoteşte vrednică de mâinile Lui. Mai mult: Dumnezeu găseşte că pentru facerea omului are nevoie de ajutor, că spune: «Să facem pe om după chip şi asemănare» (Fac. 1, 26). N-a spus altcuiva: «Să facem» decât Cuvântului Lui şi Înţelepciunii Lui. L-a făcut pe om şi l-a binecuvântat să se înmulţească şi să umple pământul; a supus lui pământul, ca să-i fie toate cele de pe pământ sub mână şi roabe; de la început i-a poruncit să se hrănească din roadele pământului, ale seminţelor, ale ierburilor, ale pomilor. În acelaşi timp a poruncit ca şi animalele să fie tovarăşe omului la acelaşi fel de hrană, să mănânce şi ele din seminţele tuturor celor de pe pământ”.[47]

Firul roşu al întregii învăţături creştine referitoare la crearea omului este că Dumnezeu a creat omul printr-o lucrare deosebită faţă de celelalte creaturi, care au fost aduse la existenţă numai prin cuvânt. Trupul omului este modelat din pământ şi organizat de către Însuşi Dumnezeu. Animalele şi celelalte creaturi au fost aduse la existenţă ca nişte identităţi particulare ale marii părţi generale a lumii materiale, unele în acelaşi timp cu altele. Cuvântul lui Dumnezeu dă viaţă nimicului şi îl concretizează în fiinţe vii: în animale, păsări şi vietăţi de tot felul. Acestea alcătuiesc lumea

[46] Există o serie de texte în Sfânta Scriptură care susţin aceste idei. De exemplu: Iov 34, 19; Ps. 99, 2; Mal. 2, 10; F.A. 17, 25-26 etc.
[47] SF. TEOFIL AL ANTIOHIEI, *Trei cărţi către Autolic*, II, 18, PSB 2, pp. 308-309.

speciilor animale, pe când omul este persoana creată în mod direct de Dumnezeu. Omul posedă o identitate specială, o raţiune subiectivizată care-l face capabil de dialogul şi comuniunea cu Dumnezeu: „Adam este adus la existenţă numai de Dumnezeu prin «facere», cum spune Sf. Maxim Mărturisitorul. Şi nu e adus numai prin cuvântul «să fie», ca toate celelalte creaturi. Ci Dumnezeu intervine cu o lucrare deosebită în formarea trupului lui din pământ. Aceasta arată că, în mod nevăzut, trupul lui Adam era organizat, prin lucrarea lui Dumnezeu, ca trup personal, deosebit de felul cum se constituiau, cu grămada, prin voia lui Dumnezeu, trupurile vii ale celorlalte specii diferite de animale".[48] Dumnezeu prelucrează cu „mâinile Sale" natura văzută şi pe cea nevăzută şi astfel ia naştere omul: „Dumnezeu creează pe om cu mâinile Sale proprii după chipul şi asemănarea Sa (Fac. 1, 26). A făcut corpul din pământ, iar sufletul raţional şi gânditor, prin insuflarea Sa proprie (Fac. 2, 7)".[49]

Există la unii Sfinţi Părinţi şi teologi părerea că în Adam a fost creată de Dumnezeu întreaga umanitate.[50] Sf. Grigorie de Nyssa spune că textul de la Facere 1, 27, „şi a făcut Dumnezeu pe om", se referă la crearea întregii firi umane, deoarece în această fază omul creat nu a primit un nume care să-i dea identitatea proprie.[51] Bazându-se pe aceste texte, Paul Evdokimov ajunge la concluzia că numele Adam reprezintă un termen colectiv a cărui creaţie înseamnă crearea „celulei umane originare" a omului care cuprinde în sine elementul masculin şi pe cel feminin. Astfel, deduce Evdokimov, Eva nu a fost creată, ci s-a născut din Adam.[52]

O rezolvare a acestei problematici ne este dată de Părintele Stăniloae care spune că Eva nu este născută de Adam, ci tot creată de Dumnezeu, însă nu din pământ, ci din Adam. Acest fapt arată că femeia este cuprinsă virtual în bărbat, amândoi, şi toţi oamenii de după ei, fiind cuprinşi în Cuvântul lui Dumnezeu prin care toţi oamenii sunt creaţi: „Pe Eva n-o mai creează Dumnezeu din pământ, ci din Adam. Deci tot printr-un act de «facere», nu de naştere… în bărbat se cuprinde virtual femeia şi în femeie bărbatul şi că în Cuvântul lui Dumnezeu, «prin care toate s-au făcut» se cuprind concentrate, ca în modelul lor, chipul ambelor feluri ale persoanelor umane".[53]

Afirmaţia Părintelui Stăniloae este foarte importantă, deoarece prin ea se face precizarea clară că nimic nu se poate aduce la existenţă, chiar şi după creaţia realizată în cele şase zile despre care vorbeşte cartea Facerii, fără acţiunea creatoare a lui Dumnezeu, fiecare zămislire şi naştere a unei noi persoane umane prezentându-se ca o reproducere personală a actului creaţiei de către

[48] PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, pp. 168-169.
[49] SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, II, 12, trad. Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2005, p. 82.
[50] PETER C. BOUTENEFF, *Beginnings: Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2008, pp. 111, 159.
[51] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre facerea omului*, 11, PSB 30, pp. 50-51; IBIDEM, 22, p. 61.
[52] PAUL EVDOKIMOV, *Femeia şi mântuirea lumii*, trad. Gabriela Moldoveanu, Ed. Christiana, Bucureşti, 1995, pp. 145-146.
[53] PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 169.

Dumnezeu.[54] De fapt, Dumnezeu ne-a creat şi ne creează pe fiecare, pământul primordial fiind înlocuit de fiinţa părinţilor noştri. Clement Alexandrinul spune că pruncul se dezvoltă în pântecele mamei şi se naşte numai şi numai prin purtarea de grijă a lui Dumnezeu.[55]

Dacă Dumnezeu nu dă viaţa, nimic nu poate veni la existenţă: „Numai Tu eşti Domn şi numai Tu ai făcut cerurile, cerurile cerurilor şi toată oştirea lor, pământul şi toate cele de pe el, mările şi toate cele ce se cuprind în ele; Tu dai viaţă la toate şi ţie se închină oştirea cerurilor" (Neem. 9, 6).

B. Natura omului

Ideea generală ce se desprinde din scrierile Sfinţilor Părinţi este că omul se prezintă ca o *îmbinare tainică de spiritual şi material*. Sf. Grigorie Teologul, vorbind despre dubla constituţie a omului şi despre legătura noastră cu lumea materială şi cu Dumnezeu, a rostit cuvintele memorabile care de secole de-a rândul se prezintă ca maxima antropologică a gândirii patristice: „Cuvântul lui Dumnezeu, luând o bucată din pământul de curând creat, a modelat cu *mâinile* Sale nemuritoare, chipul nostru şi i-a dat viaţă: căci duhul pe care i l-a insuflat este o revărsare din dumnezeirea cea nevăzută. Astfel, din ţărână şi din suflare, omul a fost creat chip al Celui nemuritor, căci atât într-unul (trup) cât şi în celălalt (suflet) stăpâneşte firea cea duhovnicească. Tocmai pentru aceasta, în calitatea mea de *pământ*, eu sunt legat de viaţa de aici, dar fiind şi *părticică* dumnezeiască, port în mine dorul după viaţa viitoare".[56]

Prin trup omul este legat de lumea materială, iar prin suflet aleargă spre Dumnezeu. Nu se înţelege de aici că în om ar exista două principii contrare unul altuia, care ar face din om un obiect al necesităţilor de tot felul, fiind purtat într-o parte sau alta. Acest text se referă la cele două aspecte ale vieţii: cel material şi cel spiritual, omul trebuind ca în integritatea sa ontologică să se deschidă primirii lui Dumnezeu, ferindu-şi, în acelaşi timp, şi sufletul şi trupul de păcat: „De aceea se cuvine ca precum păzim trupul de păcatul văzut, aşa să păzim şi sufletul de gândurile necuviincioase, fiindcă e mireasa lui Hristos. «Că v-am logodit, zice, unui bărbat, ca să vă înfăţişez fecioară curată lui Hristos» (II Cor. 11, 2)".[57]

Analizând antropologia paulină, Părintele Grigorie T. Marcu spune că Sf. Ap. Pavel vorbeşte

---

[54] JEAN-CLAUDE LARCHET, *Etica procreaţiei în învăţătura Sfinţilor Părinţi*, trad. Marinela Bojin, Ed. Sophia, Bucureşti, 2003, p. 207. „Uterul însetând de facerea de copii, primeşte sămânţa; asta arată că nu trebuie blamată împreunarea bărbatului cu femeia. După ce uterul a primit sămânţa, deschizătura uterului se închide şi respinge desăvârşit neruşinarea. Dorinţele uterului, care până atunci erau mişcate de îmbrăţişările cele pline de dragoste, de a avea sămânţa, se îndreaptă în altă parte şi se ocupă înăuntru cu facerea copilului, conlucrând cu Creatorul" (CLEMENT ALEXANDRINUL, *Pedagogul*, Cartea a doua, X, 93, 1, Scrieri, partea întâi, PSB 4, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1982, p. 283).

[55] IBIDEM, Cartea a doua, X, 96, 1, pp. 284-285.

[56] SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Poemata Dogmatica*, VIII, Despre suflet, 70-75, P.G. 37, col. 452. Vezi şi concepţia Sf. Grigorie de Nyssa cu privire la această problemă la: PR. DR. VASILE RĂDUCĂ, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa. Căderea în păcat şi restaurarea omului*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1996, pp. 81-89.

[57] SIMEON METAFRASTUL, *Parafrază în 150 capete la cele 50 de Cuvinte ale Sfântului Macarie Egipteanul*, 119, Filocalia 5, trad. Pr. Prof. D. Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1976, p. 366.

despre două părţi generale care constituie fiinţa omului, şi anume: *omul lăuntric / ὁ ἔσω ἄνθρωπος* (Rom. 7, 22; II Cor. 4, 16; Ef. 3, 16) şi *omul exterior / ὁ ἔξω ἄνθρωπος* (II Cor. 4, 16), prin urmare: *partea văzută* şi *partea nevăzută*, în cuprinsul fiecăreia intrând noi componente. Astfel, părţii lăuntrice îi corespund: *inima* (ἡ καρδία), *conştiinţa* (ἡ συνείδησις), *cugetarea* (ὁ νοῦς), *sufletul* (ἡ ψῡχή) şi *duhul* (τὸ πνεῦμα); iar omului exterior: *carnea* (ἡ σάρξ), *trupul* (τὸ σῶμα) şi *mădularele* (τὰ μέλη).[58] Ambele părţi sunt create de Dumnezeu, neputând exista în mod separat, ci numai împreună, ca elemente ale întregului care este omul.[59]

În acest subcapitol nu vom urma împărţirea propusă de Părintele Grigorie T. Marcu, deoarece, analiza sa fiind pur exegetică, se poate întâmpla ca unele componente antropologice enunţate să fie doar formulări terminologice prin care Sf. Ap. Pavel desemnează aceleaşi elemente. Aici vom vorbi despre trup şi suflet, despre duhul şi inima omului, noţiuni care reprezintă o mare importanţă pentru Spiritualitatea Ortodoxă, urmând ca despre celelalte componente să vorbim într-un capitol ulterior, unde vom prezenta învăţătura despre „chipul lui Dumnezeu" din om.

1. Trup şi suflet

Învăţătura dintotdeauna a Bisericii este că omul există ca trup şi suflet. Textele scripturistice şi patristice abundă în acest sens. Vechiul Testament susţine că în alcătuirea omului intră atât *trupul/carnea*, cât şi *sufletul/suflarea*, prin urmare omul are prin creaţie o structură psihosomatică.[60] Trupul (*basar*) nu este separat nici măcar teoretic de suflet (*nefesh*), fiind înţeles ca o „manifestare concretă a sufletului, un *fenomen* al acestuia".[61] El este expresia şi manifestarea sufletului.[62]

Această concepţie se găseşte şi în Noul Testament, vorbindu-se, în acelaşi timp, atât despre sufletul omului (Mt. 10, 39; 20, 28; Mc. 8, 35), cât şi despre trupul lui (Rom. 12, 4-5). Sufletul (*psyhi* şi *prevma*) este substanţa prin care trupul (*sarx*) devine viu, putându-se manifesta în mod liber: „Nu vă temeţi de cei ce ucid trupul, iar sufletul nu pot să-l ucidă; temeţi-vă mai curând de acela care poate şi sufletul şi trupul să le piardă în gheena" (Mt. 10, 28).[63]

Sf. Iustin Martirul şi Filosoful spune că sufletul şi trupul se găsesc într-o unire organică,

---

[58] DIACON PROF. DR. GRIGORIE T. MARCU, *Antropologia paulină*, Sibiu, 1941, pp. 37-38.
[59] IBIDEM, p. 85. Vezi, în acest sens, şi: ROBERT JEWETT, *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, A. J. Brill, Leiden, 1971, pp. 391-401.
[60] DIACON PROF. DR. GRIGORIE T. MARCU, *Antropologia paulină*, p. 282; HANS WALTER WOLFF, *Anthropology of the Old Testament*, pp. 10-25, 26-31, 59-61; DR. REMUS RUS, „Concepţia despre om în marile religii", teză de doctorat, *Glasul Bisericii*, nr. 7-8/1978, pp. 760-762, 775-778; PR. DRD. IOAN BUDE, „Antropologia Vechiului Testament", *Studii Teologice*, nr. 3/1989, pp. 31-35.
[61] MARIUS LAZURCA, *Invenţia trupului*, Ed. Anastasia, Bucureşti, f.a., p. 97.
[62] OLIVIER CLÉMENT, *Trupul morţii şi al slavei. Scurtă introducere la o teopoetică a trupului*, trad. Sora Eugenia Vlad, Ed. Christiana, Bucureşti, 1996, p. 8.
[63] ROBERT JEWETT, *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, pp. 49-166, 201-304, 334-357; PR. PROF. DR. ION BRIA, *Dicţionar de Teologie Ortodoxă A-Z*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1994 – vezi cuvintele: Antropologie (pp. 24-27), Om – Uman (pp. 271-273), Suflet (pp. 367-368) şi Trup (pp. 411-412); PR. DR. MARIN D. CIULEI, *Antropologia patristică*, Ed. Sirona, 1999, pp. 16-32.

ambele alcătuind identitatea personală care este omul, fără însă a-şi pierde însuşirile proprii.[64]

La Sf. Grigorie de Nyssa găsim şi o definiţie a sufletului: „sufletul este o fiinţă creată, dăruită cu viaţă şi înzestrată cu gândire, care de la sine insuflă trupului organic şi sensibil puterea de viaţă şi dă simţurilor puterea de a cunoaşte cât timp firea trupului admite aceste activităţi prin alcătuirea ei".[65] Mai târziu, această definiţie va fi preluată şi de Sf. Ioan Damaschin, care, păstrând fondul celor spuse de Sf. Grigorie de Nyssa, o va dezvolta potrivit gândirii patristice de până la el şi a gândirii sale personale: „Sufletul este o substanţă vie, simplă, necorporală prin natura sa, invizibilă ochilor trupeşti, nemuritoare, raţională, spirituală, fără de formă; se serveşte de un corp organic şi îi dă acestuia puterea de viaţă, de creştere, de simţire şi de naştere… Sufletul este liber, voliţional, activ, schimbător, adică schimbător prin voinţă, pentru că este zidit. Pe toate acestea le-a primit în chip natural, prin harul Celui care l-a creat, Care l-a adus la existenţă".[66]

Cu toate că sunt substanţe spirituale, personale, nevăzute etc., sufletele nu sunt de natură mitică. Ele nu sunt părţi din Dumnezeu în înţeles panteist, ci reprezintă tot creaţia lui Dumnezeu. Sf. Macarie Egipteanul spune că sufletul nu este nici de natură dumnezeiască şi nici de natură diavolească, ci o creatură spirituală prin care se oglindeşte în om frumuseţea lui Dumnezeu al cărui chip este.[67] Prin urmare, se poate spune că sufletul aparţine tot de domeniul contingentului, existenţa sa explicându-se numai prin lucrarea creatoare a lui Dumnezeu, manifestată prin energiile necreate.[68]

Dar, în decursul timpului, accentuându-se prea mult importanţa sufletului, s-a ajuns la o desconsiderare a trupului. Mulţi anahoreţi, influenţaţi de concepţia platonică, potrivit căreia trupul apare ca un mormânt sau ca o închisoare a sufletului, au început să discrediteze trupul, considerându-l izvorul şi sediul răului.[69]

Pe fundalul acestor devieri de la adevărata credinţă, Sfinţii Părinţi ai Bisericii s-au văzut obligaţi de a preciza în mod autentic învăţătura despre trup şi despre materie în general, arătând că acestea nu sunt rele, deoarece reprezintă creaţia lui Dumnezeu, credinţa curată trebuind să se împotrivească oricărei forme de maniheism.[70] Textele scripturistice care par a se împotrivi într-un fel sau altul trupului, cum ar fi cel de la Fac. 6, 3 şi cel de la Is. 40, 6, nu condamnă trupul ca atare, ci comportamentul păcătos al omului.[71] Ori omul nu este numai trup sau numai suflet, ci este trup şi

---

[64] PR. PROF. IOAN G. COMAN, „Elemente de antropologie în operele Sfântului Iustin Martirul şi Filozoful", *Ortodoxia*, nr. 3/1968, p. 385. Vezi şi versiunea franceză a acestui studiu: PROF. JEAN COMAN, „Éléments d'anthropologie dans les oeuvres de Saint Justin, Martyr et Philosophe", *Contacts*, nr. 84/1973, p. 318.

[65] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Dialogul despre suflet şi înviere*, PSB 30, p. 354.

[66] SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, II, 12, pp. 83-84. Vezi şi: AIMILIANOS TSIRPANLIS, „The Anthropology of Saint John of Damascus", *ΘΕΟΛΟΓΙΑ*, nr. 1-2/1968, pp. 72-79.

[67] SF. MACARIE EGIPTEANUL, *Cele cincizeci de omilii duhovniceşti*, I, 7, Scrieri, PSB 34, trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Corniţescu, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1992, p. 91.

[68] VLADIMIR LOSSKY, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. Pr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993, p. 147.

[69] Vezi aforismele care au fost spuse în decursul timpului despre trup la: P. TOMÁŠ ŠPIDLÍK S.J., *Spiritualitatea Răsăritului creştin. I. Manual sistematic*, ediţia a II-a, trad. Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2005, pp. 155-156.

[70] PR. PROF. D. I. BELU, „Sfinţii Părinţi despre trup", *Studii Teologice*, nr. 5-6/1957, p. 299.

[71] IBIDEM, pp. 300-301.

suflet,[72] astfel nu poate fi condamnat sau cinstit numai trupul sau numai sufletul, ci omul ca trup şi suflet.

Sf. Maxim Mărturisitorul spune că trupul şi sufletul nu reprezintă două specii diferite prin a căror unire s-a ajuns la o altă specie care ar fi omul, ci ambele reprezintă creaţia simultană a singurei specii care este omul: „Dacă sufletul e o specie de sine înaintea trupului, sau trupul, la fel, şi acestea alcătuiesc o altă specie prin unirea sufletului cu trupul, sau a trupului cu sufletul, aceasta ar face-o fără îndoială fie pătimindu-o din afară, fie prin firea lor… Dar împlinirea întregului ca specie prin unirea unuia cu celălalt, precum socotesc eu, nu e nici opera vreunei pătimiri, nici a puterii naturale a părţilor, ci a naşterii (facerii) lor, deodată, ca o specie întreagă. Căci nu e cu putinţă să se prefacă vreo oarecare specie în altă specie, fără corupere".[73]

Nefiind două specii diferite, înseamnă că atât sufletul, cât şi trupul au fost create în acelaşi timp de Dumnezeu, căci sufletul nu a devenit om prin unirea cu trupul, şi nici trupul prin unirea cu sufletul.[74]

În decursul timpului, în ceea ce priveşte problema primatului de creaţie a sufletului şi a trupului, au putut fi formulate trei teorii, şi anume: ori că sufletul a fost creat primul, ori că trupul, sau că au fost create în acelaşi timp. Aceste teorii sunt cunoscute şi sub următoarele denumiri: *preexistenţialismul* (primează sufletul), *postexistenţialismul* (primează trupul) şi *coexistenţialismul* (ambele sunt create în acelaşi timp).[75]

Preexistenţialismul, preluat de Origen din filosofia platonică, susţine că la început toate sufletele şi toate fiinţele spirituale au fost create de Dumnezeu,[76] iar sufletele care au păcătuit în acea stare au fost aşezate în trupuri. Comentând textul de la In. 1, 6: „Fost-a om trimis de Dumnezeu, numele lui era Ioan", Origen spune că această venire a lui Ioan se referă la sufletul său, care existând de mai înainte, a fost aşezat în trup pentru a împlini misiunea de a-L propovădui pe Hristos.[77]

Cea de-a doua concepţie, *postexistenţialismul*, se bazează pe textul de la Fac. 2, 7: „Atunci, luând Domnul Dumnezeu ţărână din pământ, a făcut pe om şi a suflat în faţa lui suflare de viaţă şi s-a făcut omul fiinţă vie", crezându-se că mai întâi Dumnezeu a modelat trupul din pământ şi apoi l-a

---

[72] „Omul nu este numai suflet, ci suflet şi trup" (SF. IOAN HRISOSTOM, *Despre învierea morţilor,* apud MITROPOLIT NICOLAE CORNEANU, *Miscellanea Patristica*, Ed. Amarcord, Timişoara, 2001, p. 206). Vezi şi: DIETRICH BONHOEFFER, *Creation and Fall: A Theological Interpretation of Genesis 1-3*, p. 44.

[73] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua,* 7m, PSB 80, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1983, pp. 99-100.

[74] PR. PROF. DUMITRU STĂNILOAE, „nota 74", la: SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua,* PSB 80, p. 100; E. L. MASCALL, *The Importance of Being Human. Some Aspects of the Christian Doctrine of Man*, Oxford University Press, London, 1959, pp. 24-35.

[75] O amplă analiză a acestor teorii a se vedea la: MITROPOLIT NICOLAE CORNEANU, *Miscellanea Patristica*, cap. „Problema timpului de apariţie a sufletului", pp. 192-203.

[76] „Toate sufletele şi toate firile cugetătoare, fie cele bune, fie cele rele, au fost create sau plăsmuite (de Dumnezeu). În adâncul fiinţei lor toate sunt fără de trupuri, dar pentru că n-au trup nu însemnează că n-au fost create" (ORIGEN, *Despre principii*, Cartea întâia, 7, I, Scrieri alese, partea a treia, PSB 8, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1982, p. 97.

însufleţit.

Împotriva acestor două concepţii s-au ridicat o seamă de Sfinţi Părinţi şi teologi, subliniind că ele sunt contrare revelaţiei şi prezintă grave consecinţe antropologice. Sf. Grigorie de Nyssa spune că preexistenţialismul duce la metempsihoză, la transmigrarea sufletului dintr-un trup în altul (reîncarnare), iar dacă dintr-o stare pur spirituală se decade, în urma păcatului, în starea trupească este imposibil ca apoi să se înalţe iar la starea spirituală, după ce a trăit în păcatul trupului (trupul fiind considerat de ei o pedeapsă pentru suflet).[78] Trupul şi sufletul au acelaşi început, afirmă Sf. Grigorie de Nyssa, neexistând unul înaintea celuilalt, ci ambele intrând în viaţă în mod simultan.[79]

Dar Sf. Grigorie de Nyssa contrazice şi pe cei care spun că sufletul e mai tânăr decât trupul (pe postexistenţialişti), susţinând că omul, ca tot unitar, presupune coexistenţa deodată a trupului şi a sufletului.[80] Dumnezeu l-a creat pe Adam în acelaşi timp ca trup şi suflet, şi tot aşa suntem zămisliţi şi noi de părinţi şi creaţi de Dumnezeu în pântecele mamei: „Nici sufletul nu există înainte de trup şi nici trupul nu există înainte de suflet, ci pentru amândouă nu-i decât un singur început… puterea necesară zămislirii nu provine de la un trup mort, ci de la unul însufleţit şi viu, putem trage concluzia că cel ce iese dintr-o viaţă spre a sluji drept origine a vieţii nu poate fi mort şi fără suflet, căci orice trup care e lipsit de suflet e mort, moartea caracterizându-se tocmai prin lipsa sufletului… iar embrionul de care am vorbit e un izvor de căldură şi de putere, dovadă că e însufleţit… lucrările sufletului se dezvoltă abia în legătură cu activitatea şi creşterea trupului în care se află… sufletul îşi clădeşte, cu ajutorul materiei depuse în sânul mamei, sălaşul care-i place… după cum trupul înaintează crescând de la mărimea cea mai mică până la statura cea mai deplină, tot aşa cresc şi se dezvoltă şi puterile sufleteşti potrivit cu creşterea trupului. În prima etapă de creştere se dezvoltă, ca dintr-o rădăcină ascunsă în pământ, numai puterea de creştere şi de hrană… îndată ce planta a ieşit la suprafaţă… viaţa senzitivă. În sfârşit, când ajunge la împlinire şi la creşterea corespunzătoare… şi puterea de gândire, e drept, nu dintr-o dată şi pe neaşteptate, ci treptat”.[81]

De aceeaşi părere este şi Tertulian: „Cum a fost conceput omul ca fiinţă? I s-a insuflat oare în acelaşi timp şi substanţa corpului şi cea a sufletului, sau una a precedat celeilalte? Răspundem că amândouă în acelaşi timp sunt concepute, formate şi desăvârşite, precum sunt şi date la iveală, şi că nu

---

[77] IDEM, *Din comentariul la Evanghelia după Ioan*, Cartea a doua, XXIX-XXX, 175-185, Scrieri alese, partea a doua, PSB 7, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga şi Zorica Laţcu, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1982, pp. 164-166.

[78] „Dar aceşti oameni confundă idei care nu se pot amesteca şi în schimb contopesc pe cele care nu au nimic comun, fiindcă văd în patimi neschimbare şi se schimbă în nepătimire. Mai mult, ei nici măcar nu stăruiesc în aceste idei; ci chiar în acel loc, unde susţin că sufletul se mută din pricina răutăţii, îl aşează iarăşi pentru o viaţă sigură şi neprihănită la ieşirea din viaţa materială, ca şi cum ar fi uitat ce au susţinut mai înainte, că sufletul îngreunat de răutate de acolo s-a amestecat cu firea cea de jos” (SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Dialogul despre suflet şi înviere*, PSB 30, p. 389).

[79] IBIDEM, pp. 393-394.

[80] IDEM, *Despre facerea omului*, 28, PSB 30, pp. 75-78.

[81] IBIDEM, 29, pp. 79-80. Pentru mai multe detalii vezi: PR. DR. VASILE RĂDUCĂ, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa. Căderea în păcat şi restaurarea omului*, pp. 95-103; GERARD VERBEKE, „La dignité de l’home dans le traité *De Hominis Opificio* de Grégoire de Nysse”, pp. 142-143.

intervine vreun moment în creaţie, în care să se impună o ordine de preferinţă".[82]

Un susţinător puternic al coexistenţialismului este Sf. Maxim Mărturisitorul, care spune că preexistenţialismul şi postexistenţialismul trebuie înlăturate deoarece se împotrivesc învăţăturii Sfintei Scripturi. Scriind împotriva preexistenţialismului lui Origen, Sf. Maxim arată că atât trupul cât şi sufletul îşi primesc existenţa în acelaşi timp: „Deci facerea sufletului, cum zice în mod clar învăţătorul, nu se înfăptuieşte dintr-o materie ce subzistă, ca trupurile, ci din voia lui Dumnezeu, prin insuflarea de-viaţă-făcătoare, în chip negrăit şi necunoscut, cum singur Făcătorul lui ştie. Sufletul, primind existenţa la zămislire deodată cu trupul, e adus la existenţă spre întregirea unui om; iar trupul se face din materia subzistentă, adică a altui trup, la zămislire primind deodată cu aceasta compoziţia cu sufletul spre a fi o specie cu acela".[83]

Dacă trupul este creat pentru că sufletul a căzut în păcat, cum susţinea Origen, înseamnă că Dumnezeu este condiţionat de răutate ca să creeze. Creaţia nu mai este rezultatul planului lui Dumnezeu, ci al răutăţii. Dumnezeu apare numai ca împlinitorul planului creaţiei pe care-l trasează păcatul. Acestea sunt o parte din consecinţele ce decurg din preexistenţialism şi împotriva cărora Sf. Maxim scrie, arătând că între trup şi suflet există o relaţie ontologică (*σχέσις*), ele neputând exista în mod separat.[84]

Prin urmare, Dumnezeu a creat de la început pe om ca trup şi suflet. Sufletul străbate întreg trupul şi numai împreună cu acesta reprezintă persoana umană. Nu se poate vorbi de o dualitate de principii în om, deoarece, după cum arată Sf. Maxim Mărturisitorul, trupul şi sufletul nu sunt două ipostase diferite, ci două substanţe care, păstrându-şi calităţile specifice, se prezintă ca două părţi ale unui singur întreg, iar acesta este persoana umană: „Sufletul străbătând întreg trupul îi dă puterea să vieze şi să se mişte, fără să se divizeze sau să se mărginească cu trupul ca unul ce e simplu şi necorporal după fire, ci se află în întreg trupul şi în fiecare mădular care îl primeşte pe măsura capacităţii lui naturale pentru lucrarea sufletului. Căci el ţine strâns mădularele capabile de el în chip felurit, pentru conservarea unităţii trupului".[85] Nici trupul fără suflet şi nici sufletul fără trup, ci numai prin amândouă poate fi gândit omul. Omul nu are un trup şi un suflet, ci este trup-suflet.[86]

Revenind la textul de la Fac. 2, 7, unde se relatează modul în care Adam a fost creat de

---

[82] TERTULIAN, *Despre suflet*, XXVII, 1, în: *Apologeţi de limbă latină*, PSB 3, trad. Prof. Nicolae Chiţescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol şi Prof. David Popescu, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1981, p. 297.
[83] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, 111, PSB 80, p. 277.
[84] LARS THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos şi mediator*, trad. Anca Popescu, Ed. Sophia, Bucureşti, 2005, pp. 114-115.
[85] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, 7l, PSB 80, p. 98.
[86] PR. PROF. CONSTANTIN CORNIŢESCU, „Antropologia Sfântului Vasile cel Mare", *Glasul Bisericii*, nr. 1-2/1978, pp. 82-83; CHRISTOS YANNARAS, *Abecedar al credinţei. Introducere în teologia ortodoxă*, pp. 82-83; IDEM, „Principes anthropologiques", *Contacts*, nr. 129/1985, pp. 13-15; PR. PROF. IOAN G. COMAN, „Spirit umanist şi elemente de antropologie în gândirea patristică", *Studii Teologice*, nr. 5-6/1970, pp. 360-362; C. ERBICEANU, „Omul", pp. 718-720; DR. REMUS RUS, „Concepţia despre om în marile religii", p. 760; OLIVIER CLÉMENT, „Donner un sens à notre corps", *Contacts*, nr. 114/1981, pp. 103-104.

Dumnezeu, precizăm că în teologia ortodoxă acesta nu este interpretat în sensul unei creaţii ulterioare a sufletului în raport cu trupul, aşa cum fac postexistenţialiştii şi unele cercuri din medicina şi biologia actuală, ci se referă la creaţia simultană atât a trupului cât şi a sufletului.[87] Actul creării lui Adam trebuie văzut ca o concomitentă modelare a lutului şi a suflării de viaţă de către Dumnezeu, în sensul că în timp ce „mâinile" Sale dădeau forma trupească pământului, „gura" Sa sufla duhul de viaţă, adică se crea sufletul.[88] Numai în această unitate a creaţiei poate fi înţeleasă capacitatea omului de a uni în sine „toată întinderea realităţii de la Dumnezeu până la cele văzute".[89] Şi numai în baza unităţii psihosomatice se poate spune că omul se prezintă ca o existenţă „personală, unică, nerepetată şi nerepetabilă".[90]

2. Duhul omului

În Sfânta Scriptură mai există şi o serie de texte care, pe lângă suflet, fac referire şi la *duhul omului* (Fac. 7, 1; Ieş. 31, 3; Num. 27, 18; Is. 28, 6; Mt. 22, 43; In. 4, 23-24; Rom. 2, 29; 8, 4-5; I Cor. 2, 11 etc.). Numai în Noul Testament cuvântul duh (*πνεῦμα*) apare de 379 de ori.[91]

Dintre aceste texte, cele care au dat naştere la foarte multe interpretări, unele diferite sau contrare altora, sunt cele două texte pauline: cel de la I Tes. 5, 23 – „Însuşi Dumnezeul păcii să vă sfinţească pe voi desăvârşit, şi întreg duhul vostru, şi sufletul, şi trupul să se păzească, fără de prihană, întru venirea Domnului nostru Iisus Hristos"; şi cel de la Evr. 4, 12 – „Căci cuvântul lui Dumnezeu e viu şi lucrător şi mai ascuţit decât orice sabie cu două tăişuri, şi pătrunde până la despărţitura sufletului şi duhului, dintre încheieturi şi măduvă".

Diferenţa acestor două texte, în comparaţie cu celelalte, constă în faptul că duhul este pus în acelaşi timp alături de suflet. Dacă în celelalte texte se vorbeşte în mod separat când de suflet, când de duh, aici lucrurile sunt clare, apare şi sufletul şi trupul, dar şi duhul omului. Plecând de la această premisă, mulţi teologi au ajuns la concluzia că în constituţia umană ar intra trei componente, formulându-se astfel teoria trihotomistă.

Dar se pare că în unele texte biblice cuvântul „*duh"* ar avea şi un alt înţeles. De exemplu în I

---

[87] PR. PROF. DR. DUMITRU POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2005, p. 167.

[88] „Sufletul trebuie să fie de la începutul formării trupului în trup, pentru ca trupul să aibă această complexitate specială adecvată sufletului şi să ofere mediul adecvat pentru mişcarea spirituală, adică pentru gândirea şi voinţa conştientă şi liberă a sufletului. E drept că Geneza ne spune că Dumnezeu a format întâi trupul omenesc din ţărână şi apoi i-a insuflat sufletul. Dar aceasta trebuie s-o înţelegem în sensul că de când a început să se formeze trupul omenesc cu o complexitate biologică maximă, a avut în el sufletul insuflat de Dumnezeu, prin care Dumnezeu a contribuit în mod special la realizarea organismului biologic uman de maximă complexitate. De aceea, formarea trupului e considerată în Geneză ca un act creator special al lui Dumnezeu" (PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 260).

[89] IDEM, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 78.

[90] PR. PROF. DR. DUMITRU RADU, „Sufletul omenesc. Funcţiile şi spiritualitatea lui", în: *Teologia Dogmatică. Manual pentru seminariile teologice*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1991, p. 169.

[91] HANS WALTER WOLFF, *Anthropology of the Old Testament*, pp. 32-39; DIACON PROF. DR. GRIGORIE T. MARCU, *Antropologia paulină*, p. 58; ROBERT JEWETT, *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, pp. 167-200.

Cor. 2, 11: „Căci cine dintre oameni ştie ale omului, decât duhul omului, care este în el?", înseamnă *conştiinţa omului*; la Rom. 8, 10: „Iar dacă Hristos este în voi, trupul este mort pentru păcat; iar duhul, viaţă pentru dreptate", reprezintă însuşi *sufletul,* iar în altele *omul întreg*.[92]

În ceea ce priveşte cele două texte de la I Tes. 5, 23 şi Evr. 4, 12, concluzia exegeţilor şi a dogmatiştilor este că acestea nu fac referire la o a treia componentă a naturii umane,[93] ci reprezintă funcţia vieţii spirituale a sufletului. Pe lângă funcţia de întreţinere a vieţii biologice a trupului, sufletul mai posedă şi funcţia de ridicare la nivelul superior al vieţii spirituale. Sufletul nu se găseşte cu trupul doar într-o relaţie de menţinere şi creştere în viaţa biologică, după moarte putându-şi recăpăta libertatea faţă de acesta, ci sufletul, împreună cu trupul, trebuie să se ridice în unirea lor de intimitate organică la deschiderea primirii lui Dumnezeu. Raportată la trup, natura spirituală a omului este numită suflet, iar în ceea ce priveşte aspectul duhovnicesc al vieţii se numeşte duh sau spirit.[94] Astfel, se poate spune că duhul este „principiu de calificare" care deschide atât sufletul, cât şi trupul lucrării de înduhovnicire a lui Dumnezeu.[95]

Sf. Grigorie de Nyssa, punând în discuţie textul de la I Tes. 5, 23, spune că acesta descrie cele trei planuri de desfăşurare a vieţii umane, şi anume: a. *vegetativ,* realizat prin trup; b. *afectiv,* propriu sufletului şi c. *raţional*, ca plan al duhului. Există trei feluri de trăire a vieţii: biologic, simţual şi duhovnicesc.[96] Numai modul duhovnicesc este sănătos, implicându-le şi pe celelalte două şi imprimându-le adevăratul sens. Trupul este unit şi conlucrează cu sufletul numai când duhul este lăsat să se odihnească în acestea. Duhul imprimă căutarea lui Dumnezeu, iar omul poate rămâne întreg numai dacă îşi orientează toate funcţiile psihosomatice spre această căutare.[97] Nici la Sf. Grigorie de Nyssa duhul nu este văzut ca un al treilea element al constituţiei omului, ci doar ca orientarea cea bună a trupului şi a sufletului, ca stadiul superior la care se poate ridica omul.

---

[92] DIACON PROF. DR. GRIGORIE T. MARCU, *Antropologia paulină*, pp. 58-68.
[93] IBIDEM, pp. 86-88.
[94] PROF. N. CHIŢESCU, PR. PROF. ISIDOR TODORAN, PR. PROF. I. PETREUŢĂ, *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, Manual pentru Facultăţile Teologice, vol. 1, ediţia a II-a, Ed. Renaşterea, Cluj-Napoca, 2004, p. 384.
[95] PAUL EVDOKIMOV, *Taina iubirii. Sfinţirea unirii conjugale în lumina tradiţiei ortodoxe*, p. 55. „Dihotomia (trup-suflet) coexistă cu trihotomia (trup-suflet-spirit). Cu toate acestea, se poate spune că, în Biblie, sufletul dă viaţă trupului; îl face «suflet viu», iar spiritul «înduhovniceşte» întreaga fiinţă omenească. În calitate de categorie religioasă, spiritul este un principiu de calificare, el accentuează lumea de dincolo, se exprimă cu ajutorul psihicului şi materiei şi le colorează cu prezenţa sa. Deoarece are o semnificaţie prea largă, nu poate fi folosit spre a indica centrul ipostatic. El este mai degrabă înduhovnicirea modului de existenţă, receptivitatea, deschiderea fiinţei pentru conlocuirea dumnezeiescului. Psihicul şi trupescul există unul în altul, dar fiecare este condus de legile sale proprii; pe când elementul spiritual nu formează o a treia sferă, sau al treilea etaj al structurii omeneşti, ci este principiul care se exprimă prin psihic şi prin trupesc şi le spiritualizează. Astfel, în ascetism, Spiritul înduhovniceşte tocmai spiritul nostru, urmează apoi pătrunderea duhovnicească a omului întreg, de transparenţă la spiritual a trupului şi sufletului. La polul opus, omul poate «să stingă duhul» (I Tes. 5, 19), să aibă «gânduri trupeşti» şi să devină numai trup, trupul potopului, materie a «sarcofagului»" (IDEM, *Ortodoxia*, trad. Dr. Irineu Ioan Popa, Arhiereu vicar, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1996, pp. 71-72). PROF. V. V. ZENKOWSKY, „Problemele antropologiei creştine", trad. Pr. Stelian Iliescu şi Pr. Paraschiv Angelescu, *Biserica Ortodoxă Română*, 1935, p. 455.
[96] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre facerea omului*, 8, PSB 30, pp. 27-29.
[97] IBIDEM, 14, pp. 44-45.

La Sf. Teofan Zăvorâtul duhul apare ca „sufletul sufletului nostru”,[98] ca *principiul calitativ* care asigură demnitatea persoanei umane.[99] Suflându-i viaţa în faţă, în timp ce l-a creat, Dumnezeu nu i-a dat omului o existenţă asemănătoare animalelor, ci una superioară. Nu l-a făcut doar fiinţă vie, ci i-a imprimat fiinţei sale şi un bogat conţinut teologal prin care să se deschidă dialogului cu Cel care l-a creat: „Duhul, ca forţă care a venit de la Dumnezeu, Îl cunoaşte pe Dumnezeu, Îl caută pe Dumnezeu şi îşi găseşte odihna numai în El… duhul simte dependenţa sa totală de El şi recunoaşte că este obligat să-L mulţumească pe Dumnezeu întru totul şi să trăiască numai pentru El şi prin El”.[100]

Sf. Ap. Pavel spune că Dumnezeu este viaţa tuturor, şi a celor văzute şi a celor nevăzute, şi numai în El „trăim şi ne mişcăm şi suntem” (F.A. 17, 28), în sensul că nu doar primim darul existenţei noastre, cu tot ceea ce ţine de acesta, de la Dumnezeu, ci şi că Dumnezeu ne menţine în viaţă, chemându-ne la trepte superioare de fericire. Cei trei termeni (ζῆν, κίνεσθαι, εἶναι) folosiţi de Sf. Ap. Pavel în textul de mai sus (trăim, ne mişcăm, suntem) sunt aşezaţi într-o ordine ascendentă,[101] semnificând etapele de ridicare a omului de la existenţa obişnuită la cea duhovnicească. Dumnezeu dă darul vieţii şi face chemarea, omul având o constituţie capabilă să înţeleagă şi să îndeplinească această chemare, răspunde şi se ridică.

Duhul omului, ca şi caracteristică teologală a constituţiei sale (trup şi suflet), îl îndeamnă, îl împinge, în integritatea structurii sale, să se avânte în focul dragostei lui Dumnezeu.[102] Duhul din om este iubirea pe care Dumnezeu a pus-o în intimitatea legăturii dintre trup şi suflet, iar această iubire nu poate rămâne izolată, nu poate ţine trupul şi sufletul omului în indiferenţa deşertăciunilor, ci străbătând adâncurile omului, le răscoleşte şi le îndreaptă către Dumnezeu: „În ce chip doreşte cerbul izvoarele apelor, aşa Te doreşte sufletul meu pe Tine, Dumnezeule” (Ps. 41, 1). De aceea, înduhovnicirea/spiritualizarea omului nu este văzută de Sfinţii Părinţi ca o transfigurare independentă a sufletului, ci ca o deschidere totală a omului (trup-suflet) faţă de lucrarea lui Dumnezeu. Dacă ar fi un al treilea element, duhul ar căuta supremaţia atât faţă de trup, cât şi faţă de suflet, însă el este lucrarea cea bună a sufletului în care este atras şi trupul.

Chiar dacă duhul este văzut ca aspectul superior prin care natura spirituală din om se raportează la Dumnezeu, totuşi nu se poate face abstracţie de legătura dintre duh şi trup. Sf. Ap. Pavel plasează noţiunea de duh între suflet şi trup, atunci când vorbeşte despre lucrarea lui Dumnezeu în om (Evr. 4, 12), vrând să arate că duhul nu numai că-l face pe om să-L caute pe Dumnezeu, ci şi deschide şi luminează toate capacităţile sufletului şi ale trupului pentru a lăsa liber

[98] SF. TEOFAN ZĂVORÂTUL, *Viaţa duhovnicească şi cum o putem dobândi*, trad. Prof. Graţia Lungu Constantin, Ed. Bunavestire, Bacău, 1998, p. 75.
[99] IBIDEM, p. 59.
[100] IBIDEM, p. 57.
[101] DIACON PROF. DR. GRIGORIE T. MARCU, *Antropologia paulină*, p. 23.
[102] PAUL EVDOKIMOV, „Mystère de la personne humaine”, p. 285.

tronul inimii pe care să se aşeze Dumnezeu. În aprinderea sa cea după Dumnezeu, duhul omului cheamă Duhul lui Dumnezeu, Sf. Ap. Pavel spunând, în acest sens, că duhul nu trebuie stins (I Tes. 5, 19), deoarece dacă omul nu iese în căutarea lui Dumnezeu, nici Dumnezeu nu vine întru întâmpinarea lui.

3. Înţelesul duhovnicesc al inimii omului

Pentru Spiritualitatea Ortodoxă noţiunea de „inimă" are un înţeles total diferit de cel dat de anatomie şi de cel enunţat de psihologie. Dacă pentru anatomie inima reprezintă organul central care pulsează sângele în toate celelalte organe, iar pentru psihologie ea este centrul emoţional al psihicului, pentru Spiritualitatea Ortodoxă noţiunea respectivă are un înţeles mult mai profund. B. Vâşeslavţev spune că în mistica, religia şi poezia tuturor popoarelor inima este plasată în locul central.[103] În jurul ei se învârte întreaga realitate duhovnicească.

În Vechiul Testament[104] inima (*leb*) apare drept centrul tuturor funcţiilor sufleteşti, a întregii gândiri şi trăiri spirituale.[105] În ea se unesc toate facultăţile sufleteşti, ea imprimă dinamica tuturor, atât a raţiunii, cât şi a sentimentului: „Inima însemnează organul tuturor simţirilor în general, şi al simţirii religioase în special".[106] De aceea, evreii Vechiului Testament spuneau că gândesc cu inima.[107]

Noul Testament abordează cu mai multă preocupare tema inimii (*καρδία*).[108] Inima trebuie curăţită de toată întinăciunea şi de tot cugetul rău (Evr. 10, 22). Ea trebuie să rămână deschisă numai lucrării harului lui Dumnezeu (Iac. 4, 8), deoarece inima credincioasă reprezintă sălaşul de odihnă al Mântuitorului Hristos: „Şi Hristos să Se sălăşluiască, prin credinţă, în inimile voastre, înrădăcinaţi şi întemeiaţi fiind în iubire" (Ef. 3, 17). Toată viaţa duhovnicească descrisă de Noul Testament poate fi văzută ca o străduinţă permanentă a creştinului de deschidere a inimii sale la bătaia stăruitoare a lui Dumnezeu care aşteaptă înaintea porţilor ei: „Iată, stau la uşă şi bat; de va auzi cineva glasul Meu şi va deschide uşa, voi intra la el şi voi cina cu el şi el cu Mine" (Apoc. 3, 20).

În limbajul Noului Testament, inima poate să însemne atât *eu-ul* omului, cât şi fiinţa internă a sa în totalitatea ei. Ea mai este văzută şi ca locul de întâlnire a omului cu Dumnezeu, sau ca punctul

---

[103] B. VÂŞESLAVŢEV, „Însemnătatea inimii în religie", p. 31.
[104] HANS WALTER WOLFF, *Anthropology of the Old Testament,* pp. 40-58. Pentru mai multe detalii legate de sensurile pe care termenul inimă le cunoaşte în Vechiul Testament, vezi: NICOLAE RĂZVAN STAN, „The anthropological understanding of the «heart» in the Old Testament. An analysis from Christian mystical perspective", *Teologia,* nr. 4/2008, pp. 73-85.
[105] DIACON PROF. DR. GRIGORIE T. MARCU, *Antropologia paulină*, pp. 282-283.
[106] B. VÂŞESLAVŢEV, „Însemnătatea inimii în religie", p. 31. „Biblia atribuie inimii toate funcţiile conştiinţei: cugetarea, hotărârile de voinţă, simţirea, manifestarea iubirii, manifestarea conştiinţei morale; mai mult, inima apare ca centrul vieţii în general, al celei fizice, duhovniceşti şi sufleteşti. Ea e, întâi de toate, centru; centru în toate sensurile" (IBIDEM, p. 32).
[107] PAUL EVDOKIMOV, *Ortodoxia,* p. 72.
[108] ROBERT JEWETT, *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, pp. 305-333.

central al persoanei umane,[109] *centrul tainic al omului*.[110]

Inima adună în sine, ca într-un centru intim, toate facultăţile sufleteşti.[111] Ea nu cuprinde doar sentimentul, aşa cum au fost tentaţi să creadă unii teologi, ci şi voinţa şi raţiunea, fiind „centrul omului integral",[112] „centrul integrării personale a facultăţilor umane",[113] „miezul fiinţei noastre".[114]

Dar inima nu concentrează în sine numai puterile sufletului, ci şi pe cele ale trupului.[115] Ea se referă la omul total. Nu fracţionează persoana, ci adună în sine toate funcţiile şi energiile psihosomatice pentru ca pe toate să le îndrepte spre Dumnezeu şi prin toate să-L aducă pe Dumnezeu pe altarul său, deoarece doreşte ca prin toate aceste funcţii şi energii să iubească şi să slujească pe Cel care Se odihneşte în sine: „Inima este sediul şi izvorul tuturor puterilor sufletului. Mintea, care este partea cea mai fină a sufletului, îşi are sediul natural în mijlocul cel mai intim al inimii. Inima concentrează în sine totul: puterile sufletului şi puterile trupului. Inima este profunzimea indefinibilă a trupului şi a sufletului: în ea, mintea omului se poate adânci în adâncurile lui Dumnezeu. Omul întreg este legat de Dumnezeu prin inimă şi minte, această rădăcină a sufletului care îşi are sediul în El".[116]

Inima este locul de maximă sensibilitate personală în care se realizează legătura dintre viaţa firească şi cea suprafirească, dintre aspectul spiritual şi cel material al existenţei. Ea este punctul axiologic care imprimă dinamica persoanei.[117]

Pentru Sf. Marcu Ascetul, inima este considerată drept structura apofatică a omului, „abisurile ontologice ale fiinţei umane" în care Dumnezeu se aşează ca într-o sfântă a sfintelor a templului uman.[118] Ea este locul eu-lui nostru,[119] sinteza întregii fiinţe umane.[120]

---

[109] DIACON PROF. DR. GRIGORIE T. MARCU, *Antropologia paulină*, pp. 39-45; TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului Creştin. IV. Omul şi destinul său în filozofia religioasă rusă*, pp. 261-262.

[110] B. VÂŞESLAVŢEV, „Însemnătatea inimii în religie", pp. 33, 35, 36; PROF. V. V. ZENKOWSKY, „Problemele antropologiei creştine", p. 455; DR. REMUS RUS, „Concepţia despre om în marile religii", p. 779; OLIVIER CLÉMENT, *Trupul morţii şi al slavei. Scurtă introducere la o teopoetică a trupului*, p. 34.

[111] ARHIM. SPIRIDONOS LOGOTHETIS, *Inima în scrierile Sfinţilor Părinţi. Învăţătura ortodoxă despre curăţirea inimii*, trad. Pr. Şerban Tica, Ed. Sophia, Bucureşti, 2001, pp. 14, 16, 17; PR. BORIS BOBRINSKOY, „Rugăciunea şi viaţa lăuntrică în tradiţia ortodoxă", în: *Fericita întristare*, trad. Maria şi Adrian Alexandrescu, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1997, pp. 47-49; PAUL EVDOKIMOV, *Femeia şi mântuirea lumii*, pp. 46-47; TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului Creştin. IV. Omul şi destinul său în filozofia religioasă rusă*, pp. 266-267.

[112] DR. ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, MITROPOLITUL ARDEALULUI, *Tradiţie şi libertate în Spiritualitatea Ortodoxă*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, p. 240; PAUL EVDOKIMOV, „Mystère de la personne humaine", pp. 279, 281-282.

[113] OLIVIER CLÉMENT, *Întrebări asupra omului*, p. 81.

[114] HIEROTHEOS, MITROPOLIT DE NAFPAKTOS, *Persoana în tradiţia ortodoxă*, trad. Prof. Paul Bălan, Ed. Bunavestire, Bacău, 2002, p. 336.

[115] „Trebuie să ştii mai întâi că precum centrul se găseşte în mijlocul cercului şi circumferinţa este construită prin proiecţia razelor ce pleacă din centru, care se şi unesc în centru, la fel şi inima se găseşte în om ca centru în care sunt unite simţirile, toate puterile trupului şi toate puterile sufletului" (SF. NICODIM AGHIORITUL, *Manual sfătuitor*, apud ARHIM. SPIRIDONOS LOGOTHETIS, *Inima în scrierile Sfinţilor Părinţi. Învăţătura ortodoxă despre curăţirea inimii*, pp. 23-24).

[116] PR. M.-A. COSTA DE BEAUREGARD şi PĂRINTELE DUMITRU STĂNILOAE, *Mică Dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, trad. Maria-Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 179.

[117] PAUL EVDOKIMOV, „Mystère de la personne humaine", pp. 282-283; PR. BORIS BOBRINSKOY, „Rugăciunea şi viaţa lăuntrică în tradiţia ortodoxă", p. 48.

[118] D. STĂNILOAE, „Elemente de antropologie ortodoxă", p. 242.

[119] PR. IOAN C. TEŞU, *Omul – taină teologică. Studii de spiritualitate filocalică*, Ed. Christiana, Bucureşti, 2002, p. 120.

Mântuitorul Iisus Hristos, răspunzând învăţătorului de lege care încerca să-L ispitească, spune că cea mai mare poruncă este iubirea lui Dumnezeu din toată inima, cu tot sufletul şi cu tot cugetul (Mt. 22, 37). Nu o împlinire de suprafaţă, nu o respectare indiferentă a unei prescripţii, ci iubirea din inimă, adică din tot eu-ul, cu toată sinceritatea, cu tot ceea ce omul reprezintă. De la om Dumnezeu nu cere nimic altceva decât inima (Cf. Pilde 23, 26), pentru că având-o pe aceasta, ne are în întregime. De aceea şi spune Mântuitorul Hristos: „Unde este comoara ta, acolo va fi şi inima ta" (Mt. 6, 21). Această realitate antropologică este subliniată foarte bine de P. Claudel: „Când Stăpânul ne spune: «Dă-mi inima ta» (Pilde 23, 26), aceasta înseamnă: Fiul Meu, dă-Mi Mie ceea ce în însuşi centrul tău este cauza ta, principiul structurant al vieţii tale, ritmul tău sensibil, afectiv şi inteligibil. Regăseşte-ţi izvorul, bate împreună cu Mine".[121]

Punându-şi întrebarea referitoare la scopul creării inimii de către Dumnezeu, Sf. Nicodim Aghioritul spune că aceasta a fost creată ca un magnet care caută permanent pe Ziditorul său.[122] În ea se ascunde întreaga încărcătură teologică după care omul îşi orientează viaţa. Ea este „centrul deiform"[123] al omului care adună toate funcţiile şi energiile fiinţei pentru a le orienta spre Dumnezeu.

Potrivit Sfintei Scripturi inima trebuie păstrată curată, rămânând rezervată numai lui Dumnezeu. Ea este cămara cea mai de preţ a omului din care Duhul Sfânt strigă: „Avva Părinte" (Gal. 4, 6) şi în care, pe firul acestei slăviri pline de viaţă, pogoară Mântuitorul Hristos, Bucuria inimilor noastre (Ef. 3, 17).

Dar precum inima, în orientarea ei cea bună, ţine unite elementele constitutive ale fiinţei umane, tot ea este cea care realizează, pe lângă comuniunea cu Dumnezeu, şi comuniunea cu semenii şi cu întregul univers. Dacă pământul are un punct de sprijin, un centru de greutate prin care i se asigură stabilitatea, omul, la rândul său, are inima, centrul întregii sale fiinţe, prin care realizează şi menţine comuniunea de iubire cu Dumnezeu, cu semenii şi cu lumea. Inima este „principiu al stabilităţii şi iubirii… izvorul căldurii"[124] prin care se iese în întâmpinarea celuilalt. Ea este cea care, în însetarea după Dumnezeu, strigă sufletului să-şi deschidă porţile de aramă pentru a-L lăsa pe Acesta să intre: „Deschide, Libane, porţile tale, ca focul să mistuie cedrii tăi!" (Zah. 11, 1).

Element al „chipului lui Dumnezeu", inima reprezintă taina omului în care se oglindeşte taina Sfintei Treimi.[125] Iar în această împletire dintre taina creată şi Taina cea mai presus de minte, omul

---

[120] IBIDEM, pp. 122-126.
[121] P. CLAUDEL, *Le coeur*, apud TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului Creştin*. *IV. Omul şi destinul său în filozofia religioasă rusă*, p. 275.
[122] ARHIM. SPIRIDONOS LOGOTHETIS, *Inima în scrierile Sfinţilor Părinţi. Învăţătura ortodoxă despre curăţirea inimii*, p. 19.
[123] ANDRÉ SCRIMA, *Antropologia apofatică*, p. 254.
[124] TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului Creştin*. *IV. Omul şi destinul său în filozofia religioasă rusă*, p. 270.
[125] „Sfântul Petru vorbeşte de *homo cordis absconditus – ὁ κριπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος –*, de omul ascuns al inimii, ceea ce înseamnă că «eul» omenesc se găseşte în adâncul ascuns al inimii. Lui *Deus absconditus* îi răspunde *homo*

ajunge să se cunoască pe sine: „Inima omului este mai vicleană decât orice şi foarte stricată! Cine o va cunoaşte! Eu, Domnul, pătrund inima şi încerc rărunchii, ca să răsplătesc fiecăruia după căile lui şi după roada faptelor lui" (Ier. 17, 9-10).

Dumnezeu descoperă străfundurile inimii şi în partea strălucitoare a acesteia îşi arată frumuseţea şi iubirea Sa. Dacă evreii restrângeau căutarea lui Dumnezeu numai la istorie, iar grecii numai la cosmos, Creştinismul, prin monahii şi anahoreţii săi, a extins această căutare şi la sinea omului, la inimă.[126] Sf. Vasile cel Mare spune, în acest sens, că omul înaintează în cunoaşterea lui Dumnezeu doar în măsura în care se adânceşte în analizarea străfundurilor eu-ului personal: „Luarea aminte şi studierea atentă a propriei tale persoane te va conduce şi la cunoaşterea lui Dumnezeu. Dacă iei aminte la tine însuţi nu mai ai nevoie să descoperi pe Creator în celelalte creaturi; vei contempla în tine însuţi, ca într-un microcosmos, marea înţelepciune a Creatorului tău…".[127]

Inima pe care Adam a primit-o la creaţie era plină de dorul după Dumnezeu. Nu se afla nimic altceva în ea decât dragostea de a împlini binele: „Lege punându-i şi firii şi binele în inimă întipărindu-i".[128]

Cuvintele prin care Tatăl se adresează Fiului prin Sfântul Duh: „Să facem om…" (Fac. 1, 26), sau cele rostite de Dumnezeu direct omului: „Creşteţi şi vă înmulţiţi… Iată, vă dau toată iarba…" (Fac. 1, 28-29) etc. produc un răsunet sfânt în inima omului, un ecou pe care Dumnezeu îl aşteaptă să se manifeste sub forma iubirii umane faţă de Sine. Precum inima trupească prin bătaia ei vesteşte viaţa omului, tot la fel şi inima duhovnicească, prin mişcarea în iubirea cea către Dumnezeu, asigură realitatea existenţei psihosomatice.

Păcatul adoarme şi împietreşte inima, o dezorientează şi o închide faţă de lucrarea lui Dumnezeu.[129] Iar din locaş al lui Dumnezeu, ea devine sălaş al diavolilor (Mt. 12, 45) şi izvor a toată răutatea şi urâciunea (Mt. 15, 19-20), după cum precizează şi Sf. Grigorie Palama: „Atunci când harul lui Dumnezeu nu locuieşte înlăuntrul omului, diavolii îşi fac cuib în adâncul inimii lui ca nişte adevăraţi şerpi şi nu lasă inima omului să dorească binele".[130]

C. Caracterul alterităţii persoanei umane: omul ca bărbat şi femeie

---

absconditus, teologiei apofatice îi răspunde antropologia apofatică" (PAUL EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, p. 73). IDEM, *Vârstele vieţii spirituale*, p. 135.

[126] TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului Creştin. IV. Omul şi destinul său în filozofia religioasă rusă*, p. 272.

[127] SF. VASILE CEL MARE, *Omilia a III-a la cuvintele: „Ia aminte de tine însuţi"*, VII, Scrieri, partea întâia, PSB 17, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1986, pp. 373-374.

[128] SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Poeme Dogmatice*, VIII, 102-103, în: SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Opere Dogmatice*, trad. Pr. Dr. Gheorghe Tilea, Ed. Herald, Bucureşti, 2002, p. 170.

[129] PR. M.-A. COSTA DE BEAUREGARD şi PĂRINTELE DUMITRU STĂNILOAE, *Mică Dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, p. 180.

[130] La ARHIM. SPIRIDONOS LOGOTHETIS, *Inima în scrierile Sfinţilor Părinţi. Învăţătura ortodoxă despre curăţirea inimii*, p. 31.

Întregul neam omenesc îşi găseşte originea în perechea protopărinţilor Adam şi Eva.[131] Dumnezeu nu a creat oamenii în mod separat, ca pe nişte subiecte izolate şi specii diferite, ci i-a unit între ei prin însăşi actul zidirii: „Împărţirea omenirii în bărbat şi în femeie a avut loc, cred eu (afirmă Sf. Grigorie de Nyssa n.n.), mai târziu, după ce s-a încheiat alcătuirea creaţiei".[132]

Sf. Simeon Noul Teolog, când face referire la crearea Evei din Adam, vorbeşte de aşa numita *consubstanţialitate conjugală*, în sensul unei prezenţe concrete a Evei în Adamul primordial. Textul de la Fac. 1, 24-27 nu vorbeşte numai de crearea lui Adam, ci şi de cea a Evei, care era deja cuprinsă în Adam: „Spune bărbat şi femeie nu pentru că Eva era deja făcută, ci pentru că se afla împreună cu Adam în coasta lui".[133] Dumnezeu a luat coasta însufleţită a lui Adam şi pe aceasta a creat-o femeie. După Sf. Simeon, coasta nu mai primeşte o nouă suflare, ci doar este întregită trupeşte şi sufleteşte prin lucrarea desăvârşitoare a Duhului Sfânt.[134] Nu numai Adam este creat, ci şi Eva, dar nu din pământ, ci din Adam. Adam se pune la dispoziţia lui Dumnezeu pentru ca din el să fie adus la existenţă un alt subiect cu care să inter-relaţioneze. Eva nu este ruptă din Adam, ca în mitul androginului, nu prototipul uman este tăiat în două părţi, care numai împreună pot realiza omul în adevăratul sens, ci este luată numai o coastă însufleţită, lucru pe care numai Dumnezeu poate să-l facă, creându-se astfel un alt om. Femeia putea fi creată şi ea, ca şi Adam, direct din pământ, dar Dumnezeu alege coasta pentru a arăta unitatea dintre ei. De aceea, Adam, plin de bucurie, strigă: „Iată aceasta-i os din oasele mele şi carne din carnea mea; ea se va numi femeie, pentru că este luată din bărbatul său" (Fac. 2, 23), şi numai în baza acestei realităţi va putea bărbatul să lase „pe tatăl şi pe mama sa" şi să se unească cu femeia sa (Fac. 2, 34).

Eva este creată de Dumnezeu ca un ajutor al lui Adam, asemenea lui (Fac. 2, 20). Ea nu este făcută dintr-o altă materie pentru a nu se înţelege că face parte din lumea materială. Este creată din Adam pentru a se arăta că este egală cu acesta şi vrednică de aceeaşi cinstire. Eva se completează prin Adam, iar Adam prin Eva, unitatea fiecăruia realizându-se prin alteritatea celuilalt. În străfundul fiinţei fiecăruia este sădită nevoia de celălalt:[135] „Omul este o unitate completă, deci chip al lui Dumnezeu, pentru că unitatea sa de om se realizează în dualitatea personală neuniformă, ci complementară de bărbat şi femeie... Deosebirea complementară trupească redă şi condiţionează o diferenţă complementară sufletească. Aceasta nu face pe fiecare mai puţin om. Dar umanitatea este trăită de fiecare în alt mod şi într-o completare reciprocă. Fiecare e la fel de om, dar integritatea

[131] PR. PROF. IOAN G. COMAN, „Unitatea neamului omenesc după Sfântul Ioan Gură de Aur", *Mitropolia Olteniei*, nr. 7-8/1973, pp. 559-562.
[132] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre facerea omului*, 16, PSB 30, p. 51.
[133] SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Cuvântări morale*, I, 1, Filocalia 6, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 109.
[134] IBIDEM, I, 3, p. 117.
[135] HANS WALTER WOLFF, *Anthropology of the Old Testament*, pp. 166-176; CARDINAL JOSEPH RATZINGER, *Introducere în Creştinism. Prelegeri despre Crezul apostolic*, trad. Mihăiţă Blaj, Ed. Sapientia, Iaşi, 2004, p. 163.

umană şi-o trăiesc numai împreună, în completarea reciprocă".[136] Numai în acest dialog de căutare a unuia de către celălalt, fiecare îşi valorifică vocaţia şi capacitatea de iubire şi comuniune.

Relaţia dintre cei doi este un exerciţiu de creştere în iubire. Unul se sprijină pe celălalt, ajutându-se în mod reciproc. Adam este dat Evei şi Eva lui Adam, pentru ca ambii să se unească în iubirea lui Dumnezeu. Adam nu poate de unul singur, îi mai trebuie cineva tot ca el. Îi trebuie un subiect uman faţă de care să-şi manifeste iubirea prin mărturisirea iubirii pe care Dumnezeu o arată faţă de el. Avea nevoie de un alt om căruia să-i spună dorul pe care-l poartă după Dumnezeu. Şi în aşteptarea lui Adam este creată Eva. Dar nu ca un simplu martor al iubirii pe care Adam o primeşte de la Dumnezeu, sau ca un simplu ascultător al mărturisirii lui Adam, ci ca un subiect activ. Eva intră şi ea în ecuaţia iubirii, iubirea lui Adam fiind primită de Dumnezeu numai dacă este unită cu cea a Evei. Adam trebuie să crească în iubire prin ajutorul Evei, iar Eva prin cel al lui Adam. Ei sunt luaţi unul din altul şi de aceea se şi pot iubi ca pe o altă sine a lor, fără a se desconsidera între ei: „Ei sunt una şi totuşi doi. Această unitate duală le dă puterea să se înţeleagă, să se ajute şi să se corecteze, fără să se umilească".[137]

Crearea Evei duce totodată şi la cunoaşterea de sine a lui Adam. Ea este oglinda propriei lui ontologii în care el se priveşte. Şi numai în raport cu Eva, Adam se numeşte pe sine bărbat (is), iar pe ea femeie (issah) (Fac. 2, 23),[138] vrând să mărturisească faptul că definirea unuia se realizează numai prin prezenţa celuilalt. Trebuie să existe şi altcineva care să-l ajute pe om să se orienteze în sensul cel adevărat. De unul singur poate oricând să apuce într-o altă parte, fără a fi însă atenţionat că greşeşte. Lumea materială nu putea să-i dea sfaturi lui Adam în ce sens să meargă, deoarece şi ea aştepta să fie orientată tot de către el. De aceea, Dumnezeu creează un nou eu omenesc, pe Eva, cu aceleaşi calităţi sufleteşti şi trupeşti, din aceeaşi natură ontologică, pentru ca Adam să fie ajutat în misiunea sa, descoperindu-şi în acelaşi timp şi capacităţiile sădite prin creaţie de Dumnezeu în el prin ajutorul manifestat, la rândul său, faţă de Eva. Iubindu-se în mod reciproc, ei nu ajung doar la o cunoaştere personală a unuia faţă de altul, sau a unuia faţă de sine însuşi, ci ambii se deschid cunoaşterii Iubirii desăvârşite, adică lui Dumnezeu: „În cunoaşterea şi în îmbogăţirea reală de sine omul nu poate înainta decât în relaţie cu alţii. Cel ce nu iubeşte pe alţii nu are putinţa să spună ceva mereu nou nici despre sine, pentru că nu i se revelează sinea proprie stimulată şi întărită de puteri şi înţelegeri ale altor persoane, de importanţa acelora pentru sinea proprie. De aceea, setea nesfârşită a omului de a se cunoaşte şi a se umple de viaţa deplină în misterul său indefinibil nu poate fi susţinută decât de relaţia cu un Tu cu adevărat infinit. Fără îndoială, aceasta nu înseamnă o contopire a persoanei sale cu Acela, precum nu se întâmplă aceasta nici în relaţia mea cu alte persoane umane. Dar dacă numai în unire cu altele se actualizează în parte virtualităţile mele ascunse, numai în unire cu Absolutul personal mi se

[136] PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, ediţia a doua, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1997, pp. 120-121.
[137] IDEM, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 97.
[138] CHRISTOS YANNARAS, *Abecedar al credinţei. Introducere în teologia ortodoxă*, p. 88.

pot actualiza la maximum aceste virtualităţi, sau pot înainta veşnic în această actualizare".[139]

Iubirea dintre Adam şi Eva trebuia să se realizeze după modelul iubirii Persoanelor Sfintei Treimi. Unul trebuia să iubească pe celălalt, uitând de eu-ul său pentru a scoate în evidenţă eu-ul celuilalt, al lui tu. Pe fundalul acestei iubiri profunde, Dumnezeu le-a dat şi porunca de a creşte şi a se înmulţi (Fac. 1, 28). *De a creşte*, cu sensul de a dezvolta din ce în ce mai mult apropierea dintre ei, şi dintre ei şi Dumnezeu (de a creşte în iubire); *de a se înmulţi*, în înţelesul că cu cât iubirea dintre ei este mai dezvoltată, cu atât mai mult Dumnezeu face să apară şi alte eu-uri umane care să fie angrenate în această iubire.

În Septuaginta se spune că Eva a fost creată de Dumnezeu nu în timp ce Adam dormea, ci când acesta se afla în extaz.[140] Nu într-o starea de inconştienţă şi pasivitate a fost luată din el coasta cea însufleţită, ci atunci când Adam era ridicat în iubirea cea către Dumnezeu. Trebuia să emane iubirea pentru a putea deveni colaborator al lui Dumnezeu în perpetuarea vieţii. De aceea mulţi Sfinţi Părinţi spun că în starea primordială înmulţirea oamenilor se realiza într-o stare de sfinţenie şi de profundă bucurie duhovnicească.[141] Cu cât ei se iubeau mai mult şi cu cât mai mult se uneau în iubirea lui Dumnezeu, cu atât devenea posibilă realitatea naşterii unor noi subiecte umane. Părintele Stăniloae, făcând un comentariu la un text al Sf. Maxim, spune că unirea dintre Adam şi Eva în naşterea unor noi oameni, în starea primordială, ar fi fost asemănătoare cu sărutul a doi copii: „În orice caz s-ar putea admite că dacă Adam n-ar fi căzut, zămislirea urmaşilor din trupuri ar fi fost probabil unită cu o sensibilitate pură, ca un sărut între copii, şi în acest caz ea ar fi fost urmată imediat de o naştere a lor din Duh cu voia, echivalentă cu o anumită aprobare a lor, deci răsărind din suflarea dumnezeiască sau cu ceea ce primesc oamenii ulterior prin botez".[142]

Pentru Sf. Maxim Mărturisitorul împărţirea omului în bărbat şi femeie este de origine dumnezeiască, scopul acestei dualităţi fiind dezvoltarea iubirii umane. În starea paradisiacă Adam şi Eva nu cunoşteau împreunarea trupească, nu acesta a fost modul hotărât de Dumnezeu pentru a se înmulţi oamenii în Rai. Unirea lor era duhovnicească. Duhul bărbatului se unea cu cel al femeii în comuniunea iubirii Duhului Sfânt Cel dătător de viaţă, în care se găseau totodată şi Fiul – Logosul care creează viaţa, şi Tatăl – Izvorul vieţii. Numai adâncindu-se în rugăciune, omul putea să extindă această comuniune a iubirii şi la alte subiecte umane. Sexualitatea este o cauză a păcatului. Prin păcat a fost schimbată modalitatea unirii duhovniceşti cu cea a împreunării trupeşti.[143]

---

[139] PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 63.
[140] OLIVIER CLÉMENT, *Întrebări asupra omului*, p. 104.
[141] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre facerea omului*, 17, PSB 30, pp. 52-53.
[142] PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, „nota 370", la: SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, PSB 80, p. 295.
[143] „Omul, primind existenţa de la Dumnezeu şi începând să existe chiar prin actul facerii, era liber de stricăciune şi păcat, căci acestea n-au fost create deodată cu el. Când însă a păcătuit călcând porunca, a primit osânda naşterii, care se susţine prin pătimire şi păcat, păcatul avându-şi sursa în trăsătura pătimitoare ivită din pricina lui, ca într-o lege a firii. În temeiul acestei legi niciun om nu este fără de păcat, fiind supus fiecare, prin fire, legii naşterii, care s-a introdus după facere, din pricina păcatului" (SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, 21, Filocalia 3, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999, pp. 77-78). „Această naştere imaterială îndumnezeitoare şi dumnezeiască părăsind-o primul om,

După Sf. Grigorie de Nyssa şi Sf. Ioan Damaschin, Dumnezeu a prevăzut din veşnicie că Adam şi Eva vor cădea în păcat şi că nu se vor folosi de unirea duhovnicească cea întru iubire pentru a aduce şi alte subiecte la existenţă. Atunci, în preştiinţa Sa, Dumnezeu a creat organele sexuale ale lui Adam şi pe cele ale Evei ca alternativă în vederea perpetuării neamului omenesc.[144]

Prin aducerea altor oameni la existenţă, Dumnezeu nu a încetat să-Şi manifeste iubirea faţă de protopărinţii Adam şi Eva care au căzut în păcat, acest act reprezintă, de fapt, o altă cale de extindere a iubirii dumnezeieşti în conformitate cu condiţa căzută a umanităţii.

În planul Său cu privire la lume şi la om, Dumnezeu a hotărât şi numărul persoanelor umane care să se împărtăşească de darul vieţii,[145] de aceea prin împreunarea trupească omul este chemat să devină colaboratorul lui Dumnezeu în naşterea unor noi fraţi ai săi şi fii ai lui Dumnezeu care să cunoască iubirea Lui şi să răspundă acesteia. Dar această înmulţire nu apare ca o perpetuare sau ca o lărgire a ariei de manifestare a păcatului, ci ca oferirea de noi perspective de întoarcere la Dumnezeu, deoarece ştim că printr-o astfel de naştere va primi existenţa şi Fecioara Maria, cea prin care Dumnezeu Se va uni cu omul. Sfinţii Părinţi spun că cu cât se nasc mai mulţi oameni, cu atât se înmulţesc şi cei care sunt chemaţi să-L iubească pe Dumnezeu. Ba mai mult, Sf. Ioan Gură de Aur mărturiseşte că actul căsătoriei postadamice reprezintă calea naturală de comuniune dintre oameni, căci, precizează el, Dumnezeu interzicând căsătoria între rude, a făcut ca prin luarea unei soţii sau unui soţ de neam străin să se meargă la înfrăţirea dintre casele acestora. Astfel, neamurile s-au amestecat şi au început să trăiască în respect.[146]

Din punctul de vedere al antropologiei ortodoxe, comuniunea interpersonală realizată în interiorul umanităţii nu este posibilă doar pentru că aceasta are la bază unitatea de natură, ci şi pentru că fiecare subiect ce vine la existenţă reprezintă o noutate nemaiîntâlnită.[147] Fiecare nou născut este o taină inepuizabilă care trezeşte în fiecare semen o curiozitate, o chemare şi o deschidere. Eu sunt o taină pentru ei şi ei o taină pentru mine. Toţi trebuie să ne căutăm, iar în comuniunea unora cu alţii să-L căutăm şi să-L iubim pe Dumnezeu.

---

prin aceea că a ales în locul bunătăţilor gândite şi nearătate pe cele plăcute şi arătate simţirii, Dumnezeu l-a osândit după cuviinţă să aibă o naştere involuntară, materială şi pieritoare. Căci a socotit că e drept ca cel ce a ales de bunăvoie în locul celor mai bune pe cele mai rele să schimbe naşterea liberă, nepătimitoare, voită şi curată cu cea pătimaşă, roabă şi silită, după asemănarea dobitoacelor necuvântătoare şi fără minte şi să primească în locul cinstei celei împreună cu Dumnezeu şi dumnezeieşti şi negrăite, necinstita alipire de materie, împreună cu animalele cele fără de minte" (IDEM, *Ambigua,* 116, PSB 80, pp. 294-295).

144 „Cuvintele «Creşteţi şi vă înmulţiţi» nu indică numaidecât înmulţirea oamenilor prin împreunare conjugală. Dumnezeu putea să facă să se înmulţească neamul omenesc şi în alt chip, dacă ei ar fi păzit până la sfârşit necălcată porunca. Dar, Dumnezeu, prin preştiinţa Sa, Cel care ştie pe toate înainte de naşterea lor, ştiind că au să calce porunca şi au să fie condamnaţi la moarte, anticipând aceasta, a făcut bărbatul şi femeia şi a poruncit să crească şi să se înmulţească" (SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, IV, 24, p. 239).

145 SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre facerea omului*, 22, PSB 30, p. 62; OLIVIER CLÉMENT, *Întrebări asupra omului*, p. 94.

146 PR. PROF. IOAN G. COMAN, „Unitatea neamului omenesc după Sfântul Ioan Gură de Aur", p. 560.

147 PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 138. „Unitatea ipostasului, sau a persoanei, e o mare taină. Ea nu e numai o stare de sine, concretă a firii umane, compusă din două substanţe, ci dă

Părintele Stăniloae, făcând o comparaţie între persoană şi natură la nivelul uman, spune că persoana este modul prin care se extinde firul naturii. Nu există mai întâi nici natura şi nici persoana, în ceea ce priveşte omul concret, ci ambele apar în acelaşi timp ca o extindere a naturii umane comune la nivelul persoanei şi naturii proprii. Fiecare se găseşte, prin natura comună, în comuniune cu celălalt, putând să subţieze sau să îngroaşe firul care-l leagă de celălalt nod/persoană. Aceste fire sunt multiple, după relaţiile de comuniune realizate de fiecare în parte.[148] Menirea fiecărui om este ca prin toate aceste fire să pulseze şi să extindă iubirea sa.

acesteia o unitate şi o unicitate nerepetată, fără să contopească componentele şi funcţiile lor şi fără să uniformizeze persoanele" (IBIDEM, p. 303).

[148] IDEM, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, pp. 201-202.

II. DUPĂ CHIPUL ŞI SPRE ASEMĂNAREA CU DUMNEZEU

Dat ontologic şi mişcare liberă

Sfânta Scriptură prezintă omul potrivit realităţii sale ontologice. Nu trunchiat, nu deformat, nu după vreun scop anume, ci potrivit celor spuse de Dumnezeu cu referire la om. Psalmistul mărturiseşte că omul a primit de la Dumnezeu toată mărirea şi cinstea, şi ca un stăpân a toată creaţia a fost micşorat cu puţin faţă de El (Ps. 8, 4-6).[149] În traducerile făcute după Septuaginta această micşorare este făcută în raport cu îngerii. Cert este că omul are o valoare aparte faţă de cea a restului creaţiei, iar aceasta este dată de crearea sa după chipul lui Dumnezeu (Fac. 1, 26):[150] „Chipul lui Dumnezeu fixează în fiinţa umană Absolutul şi îi conferă o structură ontologică de unicitate absolută în creaţie: axioma antropologică fundamentală a similitudinii divine a fiinţei noastre arată că încă de la început omul s-a construit ca fiinţă deiformă, cu o natură capabilă de a-L primi pe Dumnezeu (este *«pati Deum»*). Problema omului poate să fie formulată în plenitudinea ei numai în lumina ideii teandrice, a categoriei divino-omenescului, şi numai în lumina acestei realităţi îşi poate găsi şi rezolvarea… noţiunii de chip al lui Dumnezeu – noţiune cardinală pentru comprehensiunea esenţei omului şi în afara căreia omul nu se lasă conceput…”.[151] Numai fiind fundamentată pe învăţătura despre „chipul lui Dumnezeu” din om, antropologia ortodoxă poate să se menţină în liniile autentice trasate de revelaţia divină[152] şi să înţeleagă demnitatea, potenţialitatea şi menirea pe care o ascunde fiinţa umană.[153]

A. Existenţa după chipul lui Dumnezeu

Textul fundamental al învăţăturii despre crearea omului după chipul lui Dumnezeu este cel de la Fac. 1, 26-27:[154] „Şi a zis Dumnezeu: «Să facem om după chipul şi după asemănarea Noastră, ca să stăpânească peştii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietăţile ce se târăsc pe pământ şi tot pământul!». Şi a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat şi femeie”.

---

[149] Cf. PR. LECT. DUMITRU ABRUDAN, „Aspecte ale antropologiei Vechiului Testament”, p. 265.

[150] EMIL BRUNNER, *Man in Revolt. A Christian Anthropology*, translated by Olive Wyon, The Westminster Press, Philadelphia, 1939, pp. 499-500.

[151] ANDRÉ SCRIMA, *Antropologia apofatică*, p. 56. „Misterul esenţial al omului este chipul şi asemănarea lui Dumnezeu din el şi nu integrarea sa în natura exterioară… Fiinţa umană nu poate fi înţeleasă decât prin raportul său cu Dumnezeu” (IBIDEM, p. 165).

[152] NIKOLAI BERDIAEV, *Despre menirea omului*, p. 69.

[153] DIAC. PROF. DR. EMILIAN VASILESCU, „Valoarea omului”, în: *Biserica şi problemele vremii*, Sibiu, 1947, p. 74; PAUL EVDOKIMOV, „Mystère de la personne humaine”, pp. 280-281; ROBERT TURNER, „Eschatology and Truth”, in: DOUGLAS H. KNIGHT (editor), *The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church*, Ashgate, Aldershot, U.K., and Burlington, VT, 2007, pp. 18-19.

[154] HANS WALTER WOLFF, *Anthropology of the Old Testament*, pp. 159-161.

Tot în cartea Facerii, pe lângă textul amintit, se mai găsesc două citate care fac referire la calitatea iconică a persoanei umane, şi anume: „Iată acum cartea neamului lui Adam. Când a făcut Dumnezeu pe Adam, l-a făcut după chipul lui Dumnezeu. Bărbat şi femeie a făcut şi i-a binecuvântat şi le-a pus numele: Om, în ziua în care i-a făcut. Adam a trăit două sute treizeci de ani şi atunci i s-a născut un fiu după asemănarea sa şi, după chipul său şi i-a pus numele Set" (5, 1-3); „Căci Eu şi sângele vostru, în care e viaţa voastră, îl voi cere de la orice fiară; şi voi cere viaţa omului şi din mâna omului, din mâna fratelui său. De va vărsa cineva sânge omenesc, sângele aceluia de mână de om se va vărsa, căci Dumnezeu a făcut omul după chipul Său" (9, 5-6).[155]

De asemenea, şi în Noul Testament pot fi întâlnite mai multe texte care folosesc termenul de chip.[156] În linii mari, acest termen cunoaşte trei sensuri: defineşte demnitatea dumnezeiască a Fiului şi egalitatea Sa fiinţială cu Tatăl; descrie cinstea deosebită la care persoana umană este chemată să ajungă prin conlucrarea cu harul dumnezeiesc, sau face referire la însuşi constituţia ontologică a omului.[157]

La rândul lor, Părinţii răsăriteni au făcut ca doctrina chipului să se bucure de o deosebită dezvoltare, concluzionând că acesta se referă la capacităţile ontologice de realizare a comuniunii cu Dumnezeu primite de om la creaţie.[158]

1. Omul nu poate fi înţeles în afara învăţăturii despre chip

Fără doctrina chipului antropologia creştină îşi pierde fundamentul său. Numai plecând de la această învăţătură teologia creştină poate să prezinte în mod clar demnitatea şi menirea omului.[159] Sf. Grigorie de Nyssa, aşezând chipul în centrul doctrinei sale antropologice, spune că omul este creat ca un amestec de dumnezeiesc şi omenesc,[160] Dumnezeu zidindu-l pe acesta după „tiparul" şi „calapodul" Său cel dumnezeiesc.[161]

Dumnezeu îl creează pe om „după chipul Său". Nicio altă creatură nu se bucură de o astfel de calitate. Sfânta Scriptură ne spune că numai omul este creat astfel. Doar el se bucură de cele trei

[155] DAVID CAIRNS, *The Image of God in Man*, SCM Press Ltd, London, 1953, pp. 17-31.
[156] „Ci a împărăţit moartea de la Adam până la Moise şi peste cei ce nu păcătuiseră, după asemănarea greşelii lui Adam, care este chip al Celui ce avea să vină" (Rom. 5, 14); „Căci bărbatul nu trebuie să-şi acopere capul, fiind chip şi slavă a lui Dumnezeu, iar femeia este slava bărbatului" (I Cor. 11, 7); „În care Dumnezeul veacului acestuia a orbit minţile necredincioşilor, ca să nu le lumineze lumina Evangheliei slavei lui Hristos, Care este chipul lui Dumnezeu" (II Cor. 4, 4); „El ne-a scos de sub puterea întunericului şi ne-a strămutat în împărăţia Fiului iubirii Sale, întru Care avem răscumpărarea prin sângele Lui, adică iertarea păcatelor; Acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura" (Col. 1, 13-15); „Dar limba, nimeni dintre oameni nu poate s-o domolească! Ea este un rău fără astâmpăr; ea este plină de venin aducător de moarte. Cu ea binecuvântăm pe Dumnezeu şi Tatăl, şi cu ea blestemăm pe oameni, care sunt făcuţi după asemănarea lui Dumnezeu" (Iacov 3, 8-9) etc.
[157] DAVID CAIRNS, *The Image of God in Man*, pp. 32-52.
[158] PR. PROF. IOAN G. COMAN, „Spirit umanist şi elemente de antropologie în gândirea patristică", p. 358; PANAYOTIS NELLAS, „L'Église, un lieu pour renaître", *Contacts*, nr. 114/1981, p. 86.
[159] RAY S. ANDERSON, *On Being Human: Essays in Theological Anthropology*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1982, p. 69.
[160] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre facerea omului*, 2, PSB 30, p. 21.
[161] IBIDEM, 17, p. 53.

demnităţi (împărat, preot şi profet) pe care i le conferă chipul.[162] Prin darul chipului se face diferenţa între persoana umană şi restul creaţiei.[163]

Fiind creat „după chipul" lui Dumnezeu, omul este pus în legătură directă cu Acesta încă din momentul creaţiei. El poartă în sine imaginea lui Dumnezeu şi o face cunoscută prin viaţa sa.[164] Sfinţii Părinţi şi scriitorii bisericeşti spun că prin primirea chipului omul se „înrudeşte" cu Dumnezeu, devine „parte" a Acestuia. Astfel, Clement Alexandrinul spune că omul este „cea mai mare operă" din creaţie, singurul care are sufletul înzestrat cu inteligenţă şi înţelepciune, iar trupul cu frumuseţe şi armonie,[165] precum şi singurul care posedă chiar de la creaţie ideea de Dumnezeu.[166] Însă, toate aceste măreţii nu sunt decât consecinţe ce decurg din chipul lui Dumnezeu după care el este creat.[167]

Pentru Sf. Grigorie de Nyssa chipul „înrudeşte" omul cu Dumnezeu,[168] acesta constând în insuflarea tuturor bunurilor şi calităţilor dumnezeieşti în forma creată, pentru ca posedându-le fiinţial omul să dorească şi mai mult pe Dumnezeu: „Omul, care a fost zidit pentru a se bucura de bunurile dumnezeieşti, trebuia să aibă sădită în el o înrudire firească cu Cel din care se împărtăşeşte… cu viaţă, cu raţiune, cu înţelepciune şi cu toate bunătăţile pe care numai firea dumnezeiască le are, pentru ca fiecare din acestea să trezească în el dorul după Dumnezeu, cu care se ştie înrudit… veşnicia… în ideea de chip al Lui se cuprinde tot ceea ce caracterizează pe Dumnezeu".[169]

Fiind ancorat în fondul acestor concepţii antropologice, Sf. Macarie Egipteanul ajunge să spună că între om şi Dumnezeu există cea mai mare înrudire şi familiaritate: „Dar, Dumnezeu, în nici una din aceste creaturi nu-Şi află odihna. Creaţia întreagă este în stăpânirea Lui, însă în nici una din aceste (creaturi) nu şi-a aşezat tronul Său şi pe nici una n-a învrednicit-o de comuniunea cu El, ci numai în om a binevoit, cu acesta a intrat în comuniune şi S-a odihnit în el. Vezi, acum, (în ce constă şi unde duce) înrudirea lui Dumnezeu cu omul şi a omului cu Dumnezeu? (Iată) sufletul cel cuminte şi înţelept, trecând (cu vederea) toate creaturile, n-a găsit odihnă decât în Domnul, iar Dumnezeu în nici una (dintre creaturi) n-a binevoit, decât numai în om".[170]

Chipul lui Dumnezeu nu se dobândeşte de om prin virtute şi nici nu se poate pierde prin păcat.

---

[162] PAUL EVDOKIMOV, *Femeia şi mântuirea lumii*, p. 110.
[163] JAMES R. PAYTON JR., *Light from the Christian East: An Introduction to the Orthodox Tradition*, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 2007, p. 107.
[164] EMIL BRUNNER, *Man in Revolt. A Christian Anthropology*, pp. 102-107.
[165] CLEMENT ALEXANDRINUL, *Pedagogul*, I, PSB 4, p. 170.
[166] IDEM, *Stromatele*, VII, Scrieri, partea a doua, PSB 5, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1982, p. 480.
[167] NIKOS A. NISSIOTIS, *Secular and Christian Images of the Human Person*, Athens, 1983, pp. 50-68.
[168] PR. DR. VASILE RĂDUCĂ, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa. Căderea în păcat şi restaurarea omului*, pp. 109-113; PETER C. BOUTENEFF, *Beginnings: Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives*, p. 163.
[169] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Marele cuvânt catehetic sau Despre învăţământul religios*, 5, PSB 30, p. 294.
[170] SF. MACARIE EGIPTEANUL, *Cele cincizeci de omilii duhovniceşti*, XLV, 5, PSB 34, p. 266.

El este un dat ontologic,[171] o „realitate ontologică înscrisă veşnic în structura omului”,[172] „un atribut inalienabil şi indestructibil al naturii umane”.[173]

Chipul aparţine tuturor oamenilor, fiecărei persoane în parte. Sf. Grigorie de Nyssa spune că nu numai Adam şi Eva au fost creaţi după chipul lui Dumnezeu, ci toţi oamenii, fiecare persoană poartă chipul în structura sa ontologică: „Nu există nicio deosebire între omul care a fost adus pe lume la cea dintâi creaţie şi cel care va trăi la sfârşitul lumii: toţi poartă deopotrivă acelaşi chip dumnezeiesc”.[174]

Omul nu poate fi conceput în afara chipului. Fără de chip nu ar exista nicio deosebire între el şi animal. Tocmai de aceea Sfinţii Părinţi, în special Sf. Grigorie de Nyssa şi Sf. Maxim Mărturisitorul, fără a lăsa loc interpretărilor, afirmă că încă de la creaţie Adam avea chipul lui Dumnezeu în el, şi tot la fel şi cei ce se nasc după căderea în păcat, prin împreunarea trupească, au chipul chiar din momentul conceperii.[175]

Dumnezeu nu se corectează pe Sine în cele ce săvârşeşte. El dă omului tot binele de la început: atât ca o dovadă a iubirii Sale, cât şi ca pe un dar plin de valoare prin care omul dobândeşte capacitatea deschiderii faţă de Dumnezeu. Omul nu este ales dintre celelalte creaturi pentru a primi chipul, ci este gândit din veşnicie şi creat în mod concret ca existenţă „după chipul” lui Dumnezeu.

Prin creaţia „după chipul”, omul se bucură de un statut aparte faţă de celelalte creaturi. El este singurul care posedă chipul. Nici cerul, nici pământul şi nicio altă creatură, ci numai omul. Sf. Grigorie de Nyssa prezintă în limbaj poetic această învăţătură, precizând că darul chipului presupune responsabilitatea asemănării: „Nu cerul a fost făcut chip al lui Dumnezeu, nu luna, nu soarele, nu frumuseţea stelelor, nu altceva din cele ce se văd în zidire; numai tu ai fost făcut chip al firii care e mai presus de orice minte, asemănare a frumuseţii nestricăcioase, întipărire a dumnezeirii adevărate, vas al vieţii fericite, chip al luminii adevărate, spre care privind, te faci ceea ce este Acela, imitând pe Cel ce străluceşte în tine, prin strălucirea ce se răsfrânge din curăţia ta. Nimic din cele ce sunt nu se pot măsura cu mărimea ta. Cerul întreg se cuprinde în palma lui Dumnezeu. Pământul şi marea se închid în pumnul mâinii Lui. Dar Cel ce e astfel şi aşa de mare, Cel ce strânge în palmă toată zidirea, se face întreg încăput în tine şi locuieşte în tine; şi nu e strâmtorat petrecând în firea ta, cel ce a zis: «Voi locui şi voi umbla întru ei» (Lev. 26, 2)”.[176]

---

[171] PR. PROF. DR. DUMITRU RADU, „Mântuirea, a doua creaţie a lumii”, *Ortodoxia*, nr. 2/1986, p. 47; METROPOLITAN KALLISTOS WARE, *Orthodox Theology in the Twenty-First Century*, pp. 37-39.
[172] ANDRÉ SCRIMA, *Antropologia apofatică*, p. 58.
[173] PR. NIKOLAI OZOLIN, *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului. Studii de iconologie şi arhitectură bisericească*, trad. Gabriela Ciubuc, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1998, p. 31.
[174] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre facerea omului*, 16, PSB 30, p. 51.
[175] JEAN-CLAUDE LARCHET, *Etica procreaţiei în învăţătura Sfinţilor Părinţi*, pp. 179-198.
[176] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Tâlcuire amănunţită la Cântarea Cântărilor*, II, PSB 29, p. 143.

2. Omul este creat ca şi chip de la început, iar chipul se referă la întreaga sa structură psihosomatică

Fiind creat de Dumnezeu din iubire, omul se prezintă ca un dar paradoxal. El nu există mai înainte de a lua fiinţă nici după trupul şi nici după sufletul său. El se primeşte şi începe a se cunoaşte deodată cu viaţa sa. Omul vede în sine amprentele „degetelor" lui Dumnezeu şi căldura suflării „gurii" Sale. Sunt acele realităţi ontologice de care nu poate face abstracţie şi la care nu poate renunţa. Ele îi dau viaţă şi îi deschid noi perspective, iar aceste realităţi nu sunt nimic altceva decât manifestările chipului din noi. *Chipul este prezent în om din momentul creaţiei sale*.[177]

Suflarea lui Dumnezeu nu transmite numai viaţa biologică, ci şi pe cea spirituală, care imprimă omului totodată şi calitatea de a fi creat după chipul lui Dumnezeu: „Suflarea lui Dumnezeu sădeşte în om nu atât viaţa biologică, căci aceasta o au şi animalele, care nu primesc o insuflare de la Dumnezeu, ci viaţa înţelegerii şi a comuniunii cu Sine, adică viaţa spirituală. Cu cât e mai dezvoltată înţelegerea, cu atât e mai dezvoltată comuniunea şi viceversa. În aceasta e chipul în întregimea lui. Prin insuflarea lui Dumnezeu sufletul înţelegător şi liber e pus o dată pentru totdeauna în om, dar odată cu el Dumnezeu intră şi în comuniune prin suflarea Sa cu sufletul sădit în om. Din sufletul insuflat şi din comuniunea începută prin Dumnezeu, care e una cu harul Lui, răsare comuniunea omului cu El… Prin suflarea lui Dumnezeu, apare în om un *tu* al lui Dumnezeu, care e «chipul lui Dumnezeu», căci acest *tu* poate să spună şi el *eu* şi-i poate spune şi el lui Dumnezeu *Tu*. Dumnezeu Îşi dă din nimic un partener al dialogului, dar într-un organism biologic. Suflarea spirituală a lui Dumnezeu produce o suflare spirituală ontologică a omului, sufletul spiritual înrădăcinat în organismul biologic, în dialog conştient cu Dumnezeu şi cu semenii".[178]

Omul este creat cu o constituţie capabilă de a conştientiza iubirea lui Dumnezeu. El apare ca un alt tu al lui Dumnezeu şi cu care Dumnezeu doreşte să dialogheze. Sf. Grigorie de Nyssa spune că omul nu este doar chemat la viaţă, ci este şi împodobit cu cele mai frumoase însuşiri dumnezeieşti,[179] prin chip fiecare om posedând în mod mărginit calităţile infinite ale frumuseţii lui Dumnezeu.[180] Dumnezeu este Frumuseţea desăvârşită, Iubirea şi Existenţa şi Înţelepciunea etc. şi de aceea El ne şi creează ca pe o icoană a Sa în care să-Şi reflecte iubirea: „Fiinţa umană e deci chipul a tot ce este Dumnezeu: existenţă, cunoaştere, iubire. Dumnezeu le are pe acestea în plenitudinea infinită, omul e cel ce le are pe acestea în dependenţă de Dumnezeu şi înaintează în ele,

---

[177] PR. BORIS BOBRINSKOY, „Chipul lui Dumnezeu în centrul tainei persoanei", în: *Bioetica şi taina persoanei*, trad. Nicoleta Petuhov, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2006, p. 73; CHRISTOS YANNARAS, *Abecedar al credinţei. Introducere în teologia ortodoxă*, p. 84; IDEM, „Principes anthropologiques", p. 15.

[178] PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, pp. 268-269.

[179] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Marele cuvânt catehetic sau Despre învăţământul religios*, 6, PSB 30, p. 299; IBIDEM, 8, p. 305.

[180] „Precum într-un ciob de sticlă, când este în calea unei raze, se vede întreg globul solar, doar că nu apare în mărime naturală, ci numai cât micimea ciobului îngăduie oglindirea globului, tot astfel în mărimea redusă a firii noastre strălucesc chipurile acelor însuşiri nespuse ale firii dumnezeieşti" (IDEM, *Dialogul despre suflet şi înviere*, PSB 30, p. 360).

deschizându-se comunicării lui Dumnezeu".[181]

Sistematizând şi sintetizând gândirea patristică, Părintele Stăniloae afirmă că datul ontologic al chipului se identifică chiar cu subiectul sau persoana umană: „... chipul lui Dumnezeu în om stă esenţial în caracterul de persoană, sau de fiinţă personală, prin care imită pe Dumnezeu".[182]

La această concluzie au ajuns majoritatea teologilor ortodocşi. Părintele Ion Bria afirmă în acest sens: „*Imago Dei* este unicitatea personală proprie fiecărei fiinţe umane, destinată a fi îndumnezeită".[183] Iar Părintele André Scrima spune că însăşi esenţa omului desemnează chipul dumnezeiesc.[184] Prin urmare, nu există niciun element constitutiv al fiinţei umane care să existe în afara chipului. *Tot ceea ce este omul reprezintă chipul lui Dumnezeu după care el este creat*.[185]

Chipul nu poate fi separat de persoană şi nici structurat după componentele acesteia, întreaga fiinţă este chipul.[186] Tocmai de aceasta omul este un tot unitar chiar din momentul creaţiei. Chipul, care e prezent în întreaga fiinţă, face ca toate părţile acesteia să fie unite în aceeaşi unică viaţă şi mişcare a persoanei. Dacă într-o parte ar fi prezent chipul, iar în alta nu, înseamnă că cea din urmă este desconsiderată de Dumnezeu, iar în om ar exista un război permanent atât în ceea ce priveşte orientarea morală, cât şi trăirea sa biologică. *Chipul este principiul teologic ce ţine aprins în om dorul după Dumnezeu*. Omul întreg este pătruns de chip, întreaga lui ontologie este de esenţă iconică.[187] *Între chip şi om nu se poate face separaţie, deoarece omul este chipul*.

Revenind la concepţia patristică despre chip, aflăm că nu numai sufletul, ci şi trupul posedă chipul. Sf. Irineu, împreună cu exegeţii sirieni, cuprindeau în definiţia chipului şi trupul.[188] După Sf. Grigorie de Nyssa, în alcătuirea omului intră atât elemente dumnezeieşti şi cugetătoare, cât şi elemente omeneşti şi pământeşti, însă toate sunt unite în aceeaşi reflectare a chipului divin.[189]

Omul este mijlocitorul dintre lumea văzută şi cea nevăzută, fiind creat ca un amestec de

---

[181] PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, „Omul şi Dumnezeu", în: PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 284.
[182] IDEM, „Starea primordială a omului în cele trei confesiuni", p. 327.
[183] PR. PROF. DR. ION BRIA, *Tratat de Teologie Dogmatică şi Ecumenică*, p. 109. Vezi şi: TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului Creştin*. *IV. Omul şi destinul său în filozofia religioasă rusă*, p. 26.
[184] ANDRÉ SCRIMA, *Antropologia apofatică*, p. 185.
[185] GEORGIOS I. MANTZARIDIS, *The deification of man: St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, translated by Liadain Sherrard, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1984, p. 19.
[186] PR. PROF. D. STĂNILOAE, „Starea primordială a omului în cele trei confesiuni", p. 326; CHRISTOS YANNARAS, *Abecedar al credinţei. Introducere în teologia ortodoxă*, p. 77; IDEM, „Principes anthropologiques", p. 9; PROF. V. V. ZENKOWSKY, „Problemele antropologiei creştine", p. 454; DR. REMUS RUS, „Concepţia despre om în marile religii", p. 747; OLIVIER CLÉMENT, *Trupul morţii şi al slavei. Scurtă introducere la o teopoetică a trupului*, p. 9; PR. PROF. ISIDOR TODORAN, „Starea paradisiacă a omului şi cea de după cădere, în concepţia ortodoxă, romano-catolică şi protestantă", *Ortodoxia*, nr. 1/1955, p. 31; PR. DRD. IOAN BUDE, „Antropologia Vechiului Testament", pp. 35-36.
[187] PANAYOTIS NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, p. 69. „Persoana umană constituită natural în creaţie, omul în integritatea lui, îşi are ontologia în Dumnezeu, fiindcă e plăsmuit după chipul lui Dumnezeu. Ontologia lui e iconică. Îşi găseşte integritatea, armonia, frumuseţea, fericirea în Dumnezeu. Harul lui Dumnezeu – adică iubirea, viaţa, slava, cu un cuvânt energiile necreate ale lui Dumnezeu – este conferit şi întreţesut cu existenţa conformă cu Dumnezeu şi alcătuirea omului" (IBIDEM, pp. 179-180).
[188] P. TOMÁŠ ŠPIDLÍK S.J., *Spiritualitatea Răsăritului creştin. I. Manual sistematic*, p. 94; PETER C. BOUTENEFF, *Beginnings: Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives*, p. 82.
[189] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre pruncii morţi prematur, către Hierios*, PSB 30, p. 416.

inteligibil şi sensibil. Toate elementele care intră în structura sa ontologică sunt unite prin chipul dumnezeisc pe care Dumnezeu l-a sădit în el.[190]

Pe aceeaşi linie merge şi Sf. Maxim Mărturisitorul. Faptul că el a luptat în mod permanent împotriva celor ce susţineau nesimultaneitatea dintre trup şi suflet în ceea ce priveşte aducerea lor la existenţă, în special împotriva origenismului, ne face să credem că pentru el chipul reprezintă tocmai acest tot unitar care este omul ca existenţă psiho-fizică. Sf. Maxim nu putea să rezume chipul doar la partea sufletească, în timp ce arată că omul nu poate exista decât ca trup şi suflet. Pentru el, chipul este prezent în om odată cu creaţia lui, reprezentând constituţia teologică prin care omul ajunge la familiaritatea cu Dumnezeu: „Omul a fost făcut la început după chipul lui Dumnezeu ca să se nască cu voinţa din Duh şi să primească asemănarea adusă lui prin păzirea poruncii dumnezeieşti, ca să fie acelaşi om făptură a lui Dumnezeu după fire şi fiu al lui Dumnezeu şi dumnezeu prin Duh după har. Căci nu era cu putinţă ca omul creat să se arate altfel fiu al lui Dumnezeu şi dumnezeu prin îndumnezeire din har, dacă nu se năştea mai înainte cu voinţa din Duh, datorită puterii de-sine-mişcătoare şi liberă aflată în el prin fire".[191]

În mod clar, apartenenţa trupului la chip este afirmată de Sf. Grigorie Palama: „Numele de om nu este dat sufletului sau trupului luate în mod separat, ci amândorura împreună, căci împreună ele au fost create după chipul lui Dumnezeu".[192] După el, între trup şi suflet există o legătură ontologică, nici unul nedorind o despărţire de celălalt. Sufletul menţine şi pulsează viaţa în trup, iar trupul se leagă prin dragoste de acesta. Îngerii nu au primit prin creaţie această putere de viaţă pe care o are omul prin sufletul său, de aceea se poate spune, după Sf. Grigorie Palama, că omul este mai mult „după chipul" lui Dumnezeu decât îngerii: „Firea înţelegătoare şi cuvântătoare a sufletului având numai ea singură minte, cuvânt şi duh de viaţă făcător, numai ea singură a fost şi zidită, mai mult decât a îngerilor netrupeşti, după chipul lui Dumnezeu, de către El. Iar pe acesta îl menţine neprefăcut, chiar dacă nu-şi cunoaşte vrednicia sa şi chiar dacă nu cugetă, şi nu se poartă potrivit cu chipul Ziditorului".[193]

Este adevărat că în decursul timpului unii dintre Părinţi au prezentat chipul dumnezeiesc din om după un element sau altul al sufletului omenesc. Aşa se face că Sf. Atanasie cel Mare vorbeşte foarte mult despre chipul lui Dumnezeu din om, definindu-l drept capacitatea raţională prin care omul este chemat să-L cunoască pe Dumnezeu.[194] Dar cu toate acestea el lasă să se înţeleagă că

---

[190] IDEM, *Marele cuvânt catehetic sau Despre învăţământul religios*, 6, PSB 30, pp. 296-297.
[191] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, 116, PSB 80, p. 294.
[192] SF. GRIGORIE PALAMA, *Prosopopeiae*, P.G. 150, col. 1361C.
[193] IDEM, *150 de capete despre cunoştinţa naturală, despre cunoaşterea lui Dumnezeu, despre viaţa morală şi despre făptuire*, 39, Filocalia 7, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 409.
[194] SF. ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt împotriva elinilor*, XXXIV, Scrieri, partea I, PSB 15, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987, pp. 68-69; IDEM, *Tratat despre Întruparea Cuvântului şi despre arătarea Lui nouă prin trup*, XI, PSB 15, p. 104; IBIDEM, XIII, p. 106 etc. Vezi şi: MICHEL STAVROU, „L'anthropologie de Saint Athanase d'Alexandrie dans le «De Incarnatione» et les «Discours contre les ariens»", *Contacts*, nr. 159/1992, pp. 188-192.

zidirea cea „după chip” se referă şi la trup, deoarece acesta este, după spusa Sf. Ap. Pavel (I Cor. 3, 16, 19), templu al Duhului Sfânt. Nici Mântuitorul Iisus Hristos n-a făcut abstracţie de trup, ci a primit a Se naşte din trupul Fecioarei Maria şi ca trup omenesc, pentru ca pe om, care este după chipul lui Dumnezeu, să-l aducă la familiaritatea cu Sine. Astfel, se poate concluziona că noţiunea de chip, după Sf. Atanasie cel Mare, defineşte omul în integritatea structurii sale psihosomatice: „… valoarea ce o are trupul omenesc. El e menit să fie templu viu al lui Dumnezeu-Cuvântul şi, în acelaşi timp, organ prin care Dumnezeu Cel întrupat vorbeşte şi lucrează aşa cum vorbeşte şi lucrează şi sufletul… Prin trup se revelează sufletul raţional-cuvântător, dar prin suflet Se revelează lucrând şi vorbind Cuvântul lui Dumnezeu… Omul e după chipul Logosului în ambele privinţe”.[195]

Sf. Vasile cel Mare vede chipul lui Dumnezeu din om constând uneori în raţiune,[196] alteori în libertatea voinţei şi în demnitatea de stăpân al lumii,[197] sau în puterea sa creatoare. Totuşi, aceste afirmaţii nu privează chipul de celelalte calităţi şi nici nu-l reduc doar la elementul în cauză. Cu altă ocazie, chiar Sf. Vasile cel Mare afirmă că a fi creat „după chipul” reprezintă o demnitate aparte pe care o are numai omul. Chipul nu reprezintă o calitate ulterioară creaţiei, ci se referă la însăşi realitatea ontologică rezultată în urma modelării pământului de „mâna” lui Dumnezeu şi de suflarea „gurii” Sale: „Gândeşte-te şi la bunătăţile pe care le ai de pe acum de la Dumnezeu, dar şi la cele ce-ţi sunt păstrate, prin făgăduinţă, pentru mai târziu. Mai întâi eşti om, singurul dintre vieţuitoare făcut cu mâna lui Dumnezeu... fiind făcut după chipul Creatorului tău, vei putea, printr-o bună vieţuire, să te înalţi până la aceeaşi cinste cu îngerii. Ai primit suflet raţional. Cu el cunoşti pe Dumnezeu. Cu mintea contempli natura existenţelor; cu ea, culegi fructul cel prea plăcut al înţelepciunii. Toate animalele de pe pământ, domestice şi sălbatice, toate câte trăiesc în apă şi câte zboară prin văzduh, îţi sunt roabe şi supuse. N-ai inventat tu, omule, artele şi meseriile? N-ai întemeiat tu oraşele? N-ai născocit tu toate câte-s de trebuinţă şi câte-s spre desfătare? Nu-ţi sunt mările accesibile, datorită raţiunii tale? Nu slujesc vieţii tale pământul şi marea? Nu-ţi arată văzduhul, cerul şi corurile de stele ordinea lor?”[198]

După Sf. Ioan Gură de Aur, chipul cuprinde şi raţiunea[199] şi puterea stăpânitoare faţă de celelalte creaturi[200] şi conştiinţa,[201] precum şi celelalte facultăţi ale sufletului. Sf. Ioan Gură de Aur tinde să rezume chipul mai mult la suflet, deoarece, confruntându-se cu cei care susţineau existenţa elementelor antropomorfice în Dumnezeu, nu doreşte să lase acestora impresia că trupul omului ar

[195] PR. PROF. DUMITRU STĂNILOAE, „nota 30”, la: SF. ATANASIE CEL MARE, *Tratat despre Întruparea Cuvântului şi despre arătarea Lui nouă prin trup*, VIII, PSB 15, p. 99.
[196] SF. VASILE CEL MARE, *Omilii şi cuvântări*, VIII, 5, PSB 17, p. 428.
[197] IBIDEM, IX, Că Dumnezeu nu este autorul relelor, 7, pp. 442-443.
[198] IBIDEM, III, „Ia aminte la tine însuţi”, 6, p. 372. Vezi şi: PETER C. BOUTENEFF, *Beginnings: Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives*, pp. 136-138.
[199] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere (I)*, IX, 3, Scrieri, partea întâia, PSB 21, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 110.
[200] IBIDEM, IX, 4, pp. 110-111.
[201] IBIDEM, XVII, 1, p. 189.

fi creat după chipul unui presupus trup al lui Dumnezeu. Ei susţineau că Dumnezeu are mădulare trupeşti la fel ca şi omul, iar textul de la Fac. 1, 26 era adus ca argument de bază al credinţei lor: „Dar la auzul acestor cuvinte se năpustesc alţi eretici, care pângăresc dogmele Bisericii şi zic: Iată, a spus: *«După chipul Nostru»*. Şi vor să spună că Dumnezeu are chip de om. Dar cea mai mare nebunie este să cobori la chip omenesc pe Cel fără de formă, fără de chip, neschimbător şi să dai Celui fără de trup forme şi mădulare".[202] Tocmai în acest context, Sf. Ioan Gură de Aur vine şi spune că însuşirea omului de a fi creat după chipul lui Dumnezeu trebuie văzută în demnitatea de stăpân al întregului univers: „Prin cuvântul «chip» trebuie înţeles stăpânire şi nimic altceva, că Dumnezeu l-a creat pe om ca să fie stăpân peste toate cele de pe pământ; şi nimic nu este pe pământ mai mare decât el, ci toate sunt sub stăpânirea lui".[203]

Cu toate acestea, Sf. Ioan Gură de Aur nu lasă să se înţeleagă că trupul ar fi inferior sufletului. Omul este trup şi suflet, ambele elemente fiind unite în el ca într-un organ. Nu numai sufletul reflectă înţelepciunea şi frumuseţea Creatorului, ci şi trupul: „Dacă frumuseţea cea văzută a cerului te face, pe tine spectator cu judecată sănătoasă, să înalţi slavă Creatorului, apoi cu mai mult această fiinţă cugetătoare, omul, te va face să lauzi necontenit pe Creator şi să înalţi, după putere, slavă Stăpânului, când te gândeşti la propria-ţi făptură, la covârşitoarea cinste dată ţie de Creator, la măreţele daruri şi la nespusele Lui binefaceri".[204]

La rândul său, Sf. Chiril al Ierusalimului lasă să se înţeleagă că numai sufletul este creat după chipul lui Dumnezeu: „Ca om, eşti format din două naturi, alcătuit din suflet şi trup… Cunoaşte că sufletul este liber, este opera cea mai frumoasă a lui Dumnezeu, după chipul Făcătorului. Este nemuritor din pricina lui Dumnezeu, Care l-a făcut nemuritor. Este o fiinţă raţională, incoruptibilă, căci Dumnezeu i-a dăruit aceste însuşiri".[205] Dar cu toate acestea, el susţine că omul întreg este templu al Duhului Sfânt.[206] Tot ce este creat de Dumnezeu este bun, numai omul, prin lucrarea cea rea, perverteşte conţinutul darului lui Dumnezeu. Chiar şi organele genitale sunt bune, deoarece şi ele reprezintă plăsmuirea „mâinilor" lui Dumnezeu.[207] Deci, trupul nu este inferior sufletului, ci se bucură de aceeaşi demnitate ca şi acesta.

Cazuri similare pot fi întâlnite şi la alţi Sfinţi Părinţi, însă ne oprim cu exemplele aici. Vladimir Lossky, analizând aceste aspecte, concluzionează că doctrina chipului nu poate fi epuizată de nicio definiţie. Multitudinea variantelor prezentate de Sfinţii Părinţi reprezintă tocmai complexitatea de care se bucură persoana umană prin faptul de a fi creată după chipul lui Dumnezeu: „Uneori se atribuie caracterul de chip al lui Dumnezeu demnităţii împărăteşti a omului,

[202] IBIDEM, VIII, 3, p. 101.
[203] IBIDEM, VIII, 3, p. 102.
[204] IBIDEM, XIV, 5, p. 164.
[205] SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze către cei care au să se lumineze*, IV, 18, în: SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, trad. Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2003, pp. 58-59.
[206] IBIDEM, XVI, 16-22, pp. 281-286.

superiorităţii sale în lumea sensibilă, alteori se vrea văzut în firea sa duhovnicească, în suflet sau în partea principală şi conducătoare (ἡγεμονικὸν) a fiinţei sale, în minte (νοῦς), în facultăţile superioare ca inteligenţa, raţiunea (λόγος) sau în libertatea proprie omului, facultatea de a se determina din interior – αὐτεξούσία – în virtutea căreia omul este adevăratul principiu al actelor sale. Câteodată chipul lui Dumnezeu este asimilat cu vreo calitate a sufletului, cu simplitatea lui, cu nemurirea lui sau cu facultatea de a-L cunoaşte pe Dumnezeu, de a trăi în legătură cu El, cu puterea de participare la Dumnezeu, cu sălăşluirea Duhului Sfânt în suflet... Mulţimea şi varietatea acestor definiţii ne arată că gândirea Părinţilor nu vrea să mărginească la o parte oarecare din fiinţa omenească ceea ce este după chipul lui Dumnezeu".[208]

Astăzi, teologii ortodocşi afirmă în mod unanim credinţa că întregul om, trup şi suflet, este creat după chipul lui Dumnezeu: „Crearea omului după chipul lui Dumnezeu nu se referă numai la suflet, ci şi la trup, căci şi trupul şi-a asumat chipul lui Hristos întrupat".[209]

Arhim. Plaside Deseille, afirmând caracterul apofatic al chipului, spune că acesta reprezintă însăşi capacitatea umană de a participa la divin. Chiar dacă „rezidă formal în suflet", chipul nu poate fi despărţit de trup, nu poate fi înţeles fără acesta, el făcând ca atât sufletul, cât şi trupul, în unirea organică a persoanei, să se deschidă Infinitului, adică lui Dumnezeu.[210]

B. Omul, chip al Chipului

Potrivit învăţăturii ortodoxe, expresiile „în" sau „după" chipul lui Dumnezeu, precum şi cea de „a fi chipul" lui Dumnezeu nu sunt sinonime.[211] Fiecare are un alt înţeles, bucurându-se de un conţinut aparte. Trei expresii şi trei înţelesuri. Ele nu trebuie confundate. Sfinţii Părinţi au stabilit că numai Fiul există „în chipul" lui Dumnezeu (Filip. 2, 6) şi numai „El este" Chipul Tatălui (II Cor. 4, 4). „După chipul" se referă la om. Acesta este creat după chipul Fiului, ca un chip viu al Lui, prin urmare, omul este chipul Chipului.[212]

Părintele Stăniloae, cunoscând aceste aspecte sensibile ale teologiei Sfinţilor Părinţi, spune că omul a fost creat de Tatăl prin Fiul şi după chipul Fiului, ca un chip mărginit al Fiului. Oamenii sunt

---

[207] IBIDEM, XII, 26, p. 180.
[208] VLADIMIR LOSSKY, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, pp. 144-145.
[209] NICOLAE ARSENIEV, *Mistica şi Biserica Ortodoxă*, trad. Remus Rus, Ed. Iri, Bucureşti, 1994, p. 26. Vezi şi: JOHN MEYENDORFF, *Teologia Bizantină. Tendinţe istorice şi teme doctrinare*, trad. Pr. Conf. Dr. Alexandru I. Stan, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1996, p. 189; CHRISTOS YANNARAS, *Abecedar al credinţei. Introducere în teologia ortodoxă*, p. 74; IDEM, „Principes anthropologiques", p. 7; IRINEU POP-BISTRIŢEANUL, EPISCOP-VICAR, *Chipul lui Hristos în viaţa morală a creştinului*, Ed. Renaşterea, Cluj-Napoca, 2001, pp. 12, 33; PR. IOAN C. TEŞU, *Omul – taină teologică. Studii de spiritualitate filocalică*, pp. 156-157; OLIVIER CLÉMENT, „Donner un sens à notre corps", p. 105.
[210] ARHIM. PLACIDE DESEILLE, *Ce este Ortodoxia? Cateheze pentru adulţi*, trad. Liviu Marcel Ungureanu, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, pp. 49-50.
[211] P. TOMÁŠ ŠPIDLÍK S.J., *Spiritualitatea Răsăritului creştin. I. Manual sistematic*, p. 90.
[212] IBIDEM; MICHEL STAVROU, „L'anthropologie de Saint Athanase d'Alexandrie dans le «De Incarnatione» et les «Discours contre les ariens»", p. 189; STANLEY J. GRENZ, „Jesus as the Imago Dei: Image-of-God Christology and the Non-Linear Linearity of Theology", *Journal of the Evangelical Theological Society*, 47/4, December 2004, pp. 618-

chipurile Fiului în care se coboară iubirea părintească a Tatălui: „Dumnezeu, creând prin Cuvântul şi Fiul Său Unul-Născut toate (In. 1, 3), a creat pe oameni ca chipuri ale Fiului Său, pentru a-Şi extinde iubirea părintească şi la alţi fii, dar nu deofiinţă cu Sine şi deci nu printr-o lege intrinsecă".[213]

1. Fiul – Chipul Tatălui

Fiul este Chipul Tatălui în sensul în care este şi Cuvântul Lui. El nu apare ca o dublură a Tatălui, ca un înlocuitor sau imitator al Acestuia. Şi nu este nici dedublarea Tatălui, în sensul patripasian. A fi Chipul Tatălui înseamnă a exista ca persoană distinctă şi egală cu Tatăl,[214] deoarece Tatăl nu poate accepta să aibă un chip deformat şi incapabil de a oglindi frumuseţea Sa. Fiul este Chipul Său (nu este un chip oarecare sau unul dintre chipuri, ci este Chipul unic) pentru că El este Singurul care descrie şi-L face arătat pe Tatăl. El este Singurul Chip prin care Tatăl Se face cunoscut. Tatăl revarsă toată iubirea Sa asupra Fiului, iar Fiul, în smerenia iubirii Sale faţă de Tatăl, face ca această revărsare să apară sub forma chipului Tatălui. Fiul Îl iubeşte atât de mult pe Tatăl, încât, în iubirea pe care o comunică Sfântului Duh, Îl arată numai pe Tatăl. El nu Se arată pe Sine, ci numai pe Tatăl. Este Chipul Tatălui pentru că poartă permanent în Sine iubirea Lui: „Tatăl e ipostasul-obârşie, ipostasul-izvor, este acel ἀρχὴ ultim, care nu poate fi impersonal şi neliber, căci în acest caz ar avea ceva mai înainte de El, superior Lui. Dar acest început fără început are în acelaşi timp în El dinamismul dăruirii. El e Tată în sensul adevărat al cuvântului. Ca atare El se trăieşte ca dragoste ultimă dăruitoare. Ca atare are un Fiu, Căruia i se dăruieşte în întregime. Căci un Tată deplin se dăruieşte deplin. Faţă de El, Fiul se trăieşte ca Fiu desăvârşit, ca Cel ce primeşte totul. Tatăl se revelează în Fiul în întregime. Fiul Îl revelează pe Tatăl în întregime. El e Cel ce pune adâncul obârşiei dăruitoare a Tatălui în lumină, El e dovada acestei obârşii dăruitoare. Având tot ce are Tatăl în mod manifestat, Fiul şi Cuvântul e nu numai sensul, ci şi puterea, viaţa, lucrarea totală a Tatălui în care îşi arată iubirea Lui totală".[215]

Sf. Grigorie de Nyssa, punând în discuţie viziunea paulină în care Fiul apare drept Chipul Tatălui, spune că denumirea de „chip" nu-L coboară pe Fiul într-o stare de inferioritate faţă de Tatăl. Ea desemnează nu numai legătura dintre Tatăl şi Fiul, ci şi egalitatea Acestora. Privit în Sine, Dumnezeu este de neconceput, nu I se poate da niciun nume. Dar prin relaţia cu Fiul, El este Tatăl. Tată nu în

620; Î.P.S. PROF. UNIV. DR. IRINEU POPA, MITROPOLITUL OLTENIEI, *Iisus Hristos este Acelaşi, ieri şi azi şi în veac*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2010, pp. 70-71.

[213] PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau La început a fost Iubirea*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2005, p. 61.

[214] „Din Tatăl S-a născut Cuvântul marelui Dumnezeu, Fiul care este în afară de timp. Icoană a Arhetipului, natură deopotrivă cu cea a Celui ce L-a născut, căci slavă a Tatălui este marele Fiu" (SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Poeme Dogmatice*, II, 6-9, în: SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Opere Dogmatice*, p. 134).

[215] PR. DUMITRU STĂNILOAE, „Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu, prin care toate s-au făcut şi se refac", *Ortodoxia*, nr. 2/1983, p. 171.

sensul general, de principiu impersonal şi indiferent, ci Adevăratul şi Unicul Tată.[216] Este Tatăl Fiului, dar şi al nostru. Iar Fiul Îl poartă în Sine pe Tatăl şi de aceea şi poate spune: „Eu sunt întru Tatăl şi Tatăl este întru Mine" (In. 14, 10). Nimeni altcineva, în afara Fiului, nu mai poate rosti aceste cuvinte.

Sf. Vasile cel Mare, accentuând însuşirea Tatălui de principiu unic în Sfânta Treime, spune că Tatăl nu putea naşte decât un Fiu egal cu Sine, şi purcede pe Sfântul Duh, Care, tot la fel, este egal şi deofiinţă cu Sine. Toate cele ale Tatălui le are şi Fiul (în afară însuşirii de Născător şi Purcezător) şi de aceea se poate spune că este Chipul Tatălui.[217] Tatăl Se dăruieşte în întregime Fiului, iar Fiul, prin iluminarea Sfântului Duh, reflectă nu numai iubirea, ci şi persoana Tatălui. Fiul este Chipul viu şi permanent în care Tatăl Se arată în plenitudinea iubirii Sale.

Cu mult înainte de Sf. Grigorie de Nyssa şi de Sf. Vasile cel Mare, tema chipului a fost analizată într-un mod cu totul aparte de Sf. Atanasie cel Mare. De fapt, ideile Sf. Grigorie şi Sf. Vasile sunt preluate de la Marele alexandrin. Se ştie foarte bine că majoritatea scrierilor Sf. Atanasie sunt îndreptate împotriva ereziei lui Arie. Sf. Atanasie foloseşte des expresia de „Chip al Tatălui", atunci când se referă la Fiul, deoarece aceasta exprimă în mod clar egalitatea şi deofiinţimea Fiului cu Tatăl, precum şi distincţia şi inconfundabilitatea persoanelor între ele: „Precum Tatăl e veşnic Tată şi nu Se va face niciodată Fiu, aşa şi Fiul e veşnic Fiu şi nu Se va face vreodată Tată. Şi în aceasta se arată mai ales că e pecete şi chip al Tatălui, că rămâne ceea ce este şi nu Se schimbă, ci Îşi are din Tatăl identitatea. Dacă deci S-ar schimba Tatăl, S-ar schimba şi Chipul, căci precum este Născătorul, aşa este şi Chipul şi strălucirea Lui. Şi dacă Tatăl este neschimbat şi rămâne ceea ce este, în mod necesar rămâne şi Chipul ceea ce este şi nu Se va schimba. Fiul este din Tatăl. Deci nu va deveni altceva decât ceea ce este propriu fiinţei Tatălui".[218]

Şi pentru că Tatăl este Unul, Unul este şi Chipul în care Tatăl primeşte a Se manifesta în mod desăvârşit. Fiul trebuie să fie şi El persoană desăvârşită, la fel ca Tatăl, pentru a fi şi Chipul deplin al Lui. Dacă Fiul ar fi inferior Tatălui nu ar putea să oglindească toată frumuseţea dumnezeiască a Părintelui Său. Ar apare ca o pecete ştearsă care ar avea nevoie de ajutorul altora: „Unul este Dumnezeu şi Unu Cuvântul Lui, şi nu mulţi. Căci Dumnezeu este Cuvântul şi numai El are chipul Tatălui".[219]

Din veşnicie Fiul este Chipul Tatălui. Nu a cunoscut vreun adaos ulterior al demnităţii Sale. Dintotdeauna Fiul Se ştie pe Sine drept Chipul Tatălui. Fără un Chip veşnic, Tatăl ar fi trăit şi momente de singurătate. Nu ar fi fost nici Existenţă, nici Iubire şi nici Frumuseţe. Mergând pe firul acestei prezentări, Sf. Atanasie cel Mare răspunde arienilor că pentru a fi Chipul Tatălui, Fiul trebuie să fie născut din veci din Tatăl, iar nu făcut, cum susţineau aceştia: „Dar din a se spune că Dumnezeu este

[216] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre desăvârşire, către monahul Olimpiu*, PSB 30, pp. 462-463.
[217] SF. VASILE CEL MARE, *Omilii şi cuvântări*, XV, 2, PSB 17, pp. 510-511.
[218] SF. ATANASIE CEL MARE, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, I, 22, PSB 15, pp. 182-183.
[219] IBIDEM, III, 16, p. 342.

«nefăcut» în acest înţeles, nu urmează că Fiul este făcut. Căci din dovezile de mai înainte e vădit că Cuvântul este aşa cum este şi Cel ce L-a născut pe El. Deci dacă Dumnezeu e nefăcut, nici Chipul Lui nu e făcut, ci născut".[220]

2. Omul – chipul Fiului

Plecând de la realitatea că Fiul este Chipul unic şi adevărat al Tatălui, Sfinţii Părinţi au formulat şi învăţătura despre chipul dumnezeiesc din om. Astfel, pentru ei, a fi creat după chipul lui Dumnezeu înseamnă a fi creat drept chip al Fiului.[221] Fiul este „baza subzistentă" a chipului divin din om. Fără Fiul omul nu poate primi chipul. *Fiul este baza subiectului uman, fundamentul ontologic al său*. Şi tot prin Fiul se realizează şi legătura de viaţă a creaturii cu Sfântul Duh. Dacă omul subzistă prin Fiul, prin Sfântul Duh primeşte puterea mişcării iubitoare spre Tatăl: „Cuvântul e bază existenţei şi constituţia creaturilor, iar Duhul factorul care întăreşte caracterul lor de subiecte şi lucrarea lor în relaţiile cu Subiectul dumnezeiesc şi cu subiectele umane. Ca atare, Duhul Sfânt întăreşte şi adânceşte subiectivitatea umană. Fiul lui Dumnezeu ia chip de om pentru a întări acest chip în indefinitul lui subiectiv, pentru că El l-a creat şi îl susţine; Duhul nu ia chip de om, pentru că nu a creat acest chip, şi prin aceasta îl restabileşte în mod practic şi activ... Amândoi au o eficienţă ontologică".[222]

Mitropolitul Hierotheos, făcând distincţia între expresiile *a fi „chip"* şi *a fi „după chipul"*, spune că Arhetipul omului este Fiul şi, prin urmare, omul este creat „după chipul" lui Dumnezeu, drept chip al Chipului, adică al Fiului. Omul nu trebuie numit chip al Sfintei Treimi, aceasta este o denumire eronată contrară învăţăturii patristice, ci chip al Fiului. Structurarea trihotomică, în sens psihologic, a omului ca: minte, cuvânt şi duh nu reprezintă o dovadă că omul ar fi chipul Sfintei Treimi, deoarece cele trei elemente nu sunt trei ipostasuri individuale, ci sunt energiile sufletului, care numai împreună cu trupul desemnează persoana. Omul este chipul Fiului, al Logosului Divin după a cărei raţiune a fost creat.[223]

Dar cu toate acestea, se poate afirma că omul este după chipul Sfintei Treimi. El este chipul Fiului, dar este creat după chipul Sfintei Treimi. Întreaga Treime este prezentă la crearea omului, iar în expresia „Să facem om după chipul şi asemănarea Noastră" (Fac. 1, 26) se vede clar că este vorba despre crearea după chipul Sfintei Treimi.[224]

Teologia ortodoxă a înţeles această calitate într-un sens dublu, şi anume: atât ca o *înrudire specială cu Dumnezeu*, pe care omul o primeşte prin creaţie (ca o capacitate de a se deschide

---

[220] IBIDEM, I, 31, p. 194.
[221] OLIVIER CLÉMENT, *Întrebări asupra omului*, p. 50; PR. PROF. DR. DUMITRU RADU, „Mântuirea, a doua creaţie a lumii", pp. 46-48.
[222] PR. PROF. DUMITRU STĂNILOAE, „nota 3", la: CUV. NICHITA STITHATUL, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire şi despre cunoştinţă*, III, 6, Filocalia 6, pp. 269-270.
[223] HIEROTHEOS, MITROPOLIT DE NAFPAKTOS, *Persoana în tradiţia ortodoxă*, pp. 160-162.
[224] PÈRE JUSTIN POPOVITCH, *Philosophie Orthodoxe de le Vérité. Dogmatique de l'Église Orthodoxe*, tome 1, traduit par Jean-Louis Palierne, Editions l'Age d'Homme, Lausanne, 1992, pp. 278-279.

lucrării Sfintei Treimi), cât şi ca pe *principiul alterităţii constituţiei sale ontologice* de a ieşi întru întâmpinarea semenului. Dar aceste laturi pot fi împlinite de om numai dacă el se adună pe sine şi concentrează toate elementele chipului în realizarea aceleiaşi lucrări. A fi după chipul Sfintei Treimi înseamnă şi a păstra elementele fiinţei noastre în legătura păcii şi a iubirii, după cum şi Cele Trei persoane dumnezeieşti trăiesc: „Treimea este unitate simplă, fiindcă e fără calitate şi necompusă. Dar e Treime în unitate. Căci Dumnezeu cel întreit în ipostasuri are cu totul neamestecată perihoreza Acestora între Ele (întrepătrunderea Lor). Dumnezeu se cunoaşte şi se zice în toate în chip întreit, căci este nemărginit. El este susţinătorul şi purtătorul de grijă al tuturor prin Fiul în Duhul Sfânt. Nici unul din Aceştia trei nu se zice, nu se cugetă şi nu se numeşte fără sau afară de Ceilalţi. În om este minte, cuvânt şi duh, şi nici mintea nu e fără cuvânt, nici cuvântul fără duh; şi acestea sunt una în alta şi în ele însele. Căci mintea grăieşte prin cuvânt, şi cuvântul se arată prin duh. Prin aceasta omul poartă un chip întunecos al Treimii nenumite şi arhetipice. Cuvântul «după chipul» arată şi aceasta”.[225]

Omul este creat după chipul Treimii, dar prin lucrarea Fiului primeşte amprenta filiaţiei. El este creat drept chip al Fiului, pentru ca să poată să se ridice prin harul Sfântului Duh la iubirea faţă de Tatăl.[226]

Creându-l ca şi chip al Său, Fiul imprimă omului toată potenţialitatea filiaţiei. A fi chip al Chipului nu înseamnă că omul este fiu al Tatălui în mod natural, ci numai că i se oferă capacitatea de a lucra la propria-i filiaţie prin colaborarea cu harul dumnezeiesc. Chipul ne face apţi de această lucrare: „Oare n-am fost chemaţi prin Fiul la filiaţie cei ce am primit credinţa în El şi n-am fost modelaţi după El ca nişte chipuri după Arhetip?”[227]

Textul scripturistic ce stă la baza învăţăturii referitoare la om ca şi chip al Fiului este cel al Sf. Ap. Pavel de la Coloseni 1, 15-17: „Acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura. Pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri şi cele de pe pământ, cele văzute, şi cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii. Toate s-au făcut prin El şi pentru El. El este mai înainte decât toate şi toate prin El sunt aşezate”. Din acest citat rezultă clar că nu omul este chipul lui Dumnezeu, ci Fiul.

Începând cu Sf. Irineu, cu Clement, Origen, Sf. Atanasie cel Mare şi continuând cu ceilalţi Sfinţi Părinţi s-a făcut o distincţie clară între Chipul lui Dumnezeu, care este Fiul, şi chipul

---

[225] SF. GRIGORIE SINAITUL, *Capete foarte folositoare după acrostih, al căror acrostih este acesta: cuvinte felurite despre porunci, dogme, ameninţări şi făgăduinţe, ba şi despre gânduri, patimi şi virtuţi; apoi despre liniştire şi rugăciune*, 29-31, Filocalia 7, p. 96.

[226] PR. PROF. DUMITRU STĂNILOAE, „nota 403”, la: SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Despre Sfânta Treime*, Scrieri, partea a treia, PSB 40, trad. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1994, p. 283; KALLISTOS OF DIOKLEIA, „The human person as an icon of the Trinity”, *Sobornost*, nr. 2/1986, pp. 15-18; Î.P.S. PROF. UNIV. DR. IRINEU POPA, MITROPOLITUL OLTENIEI, *Iisus Hristos este Acelaşi, ieri şi azi şi în veac*, pp. 27-28.

[227] SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Despre Sfânta Treime*, IV, p. 158.

Chipului, care e omul.[228] Astfel, s-a ajuns la formularea ideii *constituţiei hristologice a omului şi a lumii*. Sf. Nicolae Cabasila vorbeşte, în acest sens, despre Hristos ca Arhetip al omului. Omul nu a fost creat ca oricare altă fiinţă, ci după chipul întrupării Fiului. În structura fiinţei sale s-a implementat *amprenta hristologică*.[229] În realitatea paradoxului divin, Adam cel vechi este creat după chipul lui Adam cel Nou, adică al lui Hristos: „Chiar dintru-nceput, aşa a fost adusă firea omului pe lume, pentru ca prin minte şi voinţă să ajungă făptură nouă, judecata minţii de aceea ni s-a dat, ca să putem cunoaşte pe Hristos, voinţa, ca să ne avântăm spre El, iar aducerea aminte, pentru a-L purta în noi, toate acestea aşa fiind rânduite din pricină că El a fost modelul după care s-au zidit toate făpturile. Căci nu Adam cel vechi a fost model pentru Adam cel nou, ci cel vechi a fost luat după chipul Celui nou".[230]

Mergând pe firul acestor idei putem afirma că omul a fost creat ca o fiinţă teandrică. El nu aparţine întru totul nici cerului şi nici pământului. Este aşezat ca punct de întâlnire al lor. Aspectul său vertical face ca în univers să apară cineva care caută cerul, iar acest cineva este şi singurul capabil de a înălţa creaţia la comuniunea cu Dumnezeu. Chiar dacă trăieşte pe pământ, în imanent, omul îşi trage rădăcinile din transcendent.[231] Menirea omului, în starea primordială, era de a concretiza constituţia sa hristologică într-o stare teandrică. Cu alte cuvinte, trebuia să împlinească încă de atunci unirea cu Dumnezeu, după modelul unirii realizate de Hristos.[232]

În acest sens trebuie înţelese şi cuvintele Sf. Maxim Mărturisitorul: „Aceasta este taina cea mare şi ascunsă. Aceasta este ţinta fericită (sfârşitul) pentru care s-au întemeiat toate. Acesta este scopul dumnezeiesc, gândit mai înainte de începutul lucrurilor, despre care, definindu-l, spunem că este ţinta finală mai înainte gândită, pentru care sunt toate, iar ea pentru niciuna. Spre această ţintă finală privind, Dumnezeu a adus la existenţă fiinţele lucrurilor... Iar vestitor (înger) al ei s-a făcut

---

[228] PANAYOTIS NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, pp. 61-62.

[229] Vrând să sublinieze legătura strânsă care există între Hristos şi umanitate în teologia ortodoxă, Mitropolitul Kallistos Ware spune că „antropologia este un capitol sau o subdiviziune din Hristologie" (METROPOLITAN KALLISTOS WARE, *Orthodox Theology in the Twenty-First Century*, p. 39).

[230] SF. NICOLAE CABASILA, *Despre viaţa în Hristos*, VI, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2001, pp. 195-196.

[231] ANDRÉ SCRIMA, *Antropologia apofatică*, p. 253. Despre rădăcinile transcedentale ale antropologiei vorbeşte în mod admirabil Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu. Pentru mai multe detalii referitoare la viziunea acestui mare dogmatist român cu privire la acest subiect, vezi: NICOLAE RĂZVAN STAN, „Înrădăcinarea omului în Dumnezeu. Conotaţiile duhovniceşti ale operei Părintelui Dumitru Popescu", în: *Omagiu Părintelui Prof. Univ. Dr. Acad. Dumitru Popescu la împlinirea vârstei de 80 de ani*, coordonatori: Ioan Tulcan şi Cristinel Ioja, Ed. Universităţii „Aurel Vlaicu", Arad, 2009, pp. 223-248.

[232] „Faptul că Adam a fost creat după chipul lui Hristos înseamnă că el trebuia să se înalţe la Arhetipul lui sau, mai exact, să se curăţească şi să iubească pe Dumnezeu în aşa măsură încât Dumnezeu să vină şi să se sălăşluiască întru el, Logosul să se unească ipostatic cu omul şi, astfel, să apară în istorie Hristos, să se arate Dumnezeu-omul (*ho Theanthropos*)... înseamnă în ultimă analiză că l-a creat astfel ca el să tindă prin însăşi natura lui, prin însuşi faptul că este om, spre cel ce este Chipul Său Dumnezeiesc. Înseamnă că El i-a dat daruri şi i le-a dat în mod real, astfel încât aceste daruri să constituie pentru om însăşi posibilitatea şi scopul de a sluji activ la Întruparea Logosului care e «Chipul» sau «Icoana» desăvârşită şi unică «a Tatălui»... «Chipul lui Dumnezeu» este o posibilitate reală, un gaj de logodnă care trebuie să conducă la nuntă, adică la unirea ipostatică, amestecul neamestecat dar real al naturii divine şi umane... Omul îşi găseşte conţinutul ontologic în Arhetip" (PANAYOTIS NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, pp. 71-72). NIKOS A. NISSIOTIS, *Secular and Christian Images of the Human Person*, pp. 14-16.

însuşi Cuvântul fiinţial al lui Dumnezeu devenit om. Căci Acesta a dezvăluit, dacă e îngăduit să spunem, însuşi adâncul cel mai dinlăuntru al bunătăţii părinteşti şi a arătat în Sine sfârşitul pentru care au primit făpturile începutul existenţei. Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile şi cele aflătoare înlăuntrul veacurilor începutul existenţei şi sfârşitul în Hristos. Căci încă înainte de veacuri a fost cugetată şi rânduită unirea hotarului (definitului) şi a nehotărniciei (indefinitului), a măsurii şi a lipsei de măsură, a marginii şi a nemărginirii, a Creatorului şi a creaturii, a stabilităţii şi a mişcării".[233] Dumnezeu a creat omul având în vedere unirea Sa ulterioară cu acesta. În acest sens, Sfinţii Părinţi afirmă că omul este o biserică tainică, un templu viu în care Dumnezeu vrea să se odihnească.

Prin Fiul, fiecare om este împodobit cu constituţia alterităţii Divinităţii. Chipul creat poartă în sine trăsăturile Celui ce L-a creat, iar Fiul primeşte a Se privi în om pentru a-l ajuta să crească în iubirea faţă de Tatăl. Această privire nu este o analiză de la distanţă, ci un ajutor intim pe care Logosul îl transmite chipului Său. Fiul este atât originea, cât şi ţinta omului, între ei existând o „relaţie comunicantă". Dar şi această legătură se bazează tot pe libertatea şi iubirea Fiului. Omul nu este creat pentru că Fiul ar avea nevoie de un chip al Său. Fiul este Dumnezeu desăvârşit şi nu are nevoie de creatură pentru a exista ca atare.[234]

Legătura fiinţială dintre suflet şi trup este o altă dovadă că omul este chip al Fiului. Logosul le-a imprimat celor două elemente raţiunea de a se păstra în unire. Sufletul se întrepătrunde cu trupul şi împreună reprezintă omul ca şi chip al Fiului. Dar această unire fiinţială cheamă o altă unire mult mai intimă, cea cu Arhetipul după care elementele au fost unite.[235] Şi în dependenţa trupului faţă de suflet omul descoperă şi dependenţa sa faţă de Fiul. Nu poate să se izoleze, să renunţe la calitatea sa de chip al Fiului.

Chipul este chiar omul, „face parte din definiţia naturii umane".[236] Fiind persoană, omul poartă în sine şi dimensiunea dialogului. Dumnezeu poate să se dea pe Sine omului şi omul poate să-L primească, dar şi omul, la rândul său, poate să se ofere lui Dumnezeu. Este o relaţie de comunicare a chipului cu Prototipul. Omul primeşte prin creaţie „temelia spirituală" a chipului prin care poate să se dăruiască lui Dumnezeu şi să-L primească pe Acesta în inima sa.[237]

---

[233] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, 60, Filocalia 3, pp. 304-305.

[234] PR. PROF. D. STĂNILOAE, „Note pe marginea unei cărţi de antropologie ortodoxă", *Ortodoxia*, nr. 1/1988, pp. 149-150.

[235] „Omul se arată un chip al Cuvântului şi prin faptul că între sufletul lui raţional şi trup e o legătură interioară, ca cea care se poate realiza între Logosul Divin şi umanitate şi, prin aceasta, dintre El şi tot cosmosul material. Dar legătura sufletului raţional cu trupul e impusă ca o necesitate pentru ambele, prin faptul că amândouă sunt create una pentru alta. Dar amândouă au fost capabile şi de o unire culminantă cu Logosul creator, care în calitate de creator, e liber să se unească cu acestea" (IDEM, „Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul", în: PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, p. 104).

[236] IEROM. ALEXANDER GOLITZIN, „Simeon Noul Teolog: viaţa, epoca, gândirea", în: SF. SIMEON NOUL TEOLOG, Scrieri I, trad. Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 499.

[237] PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, „Omul şi Dumnezeu", pp. 270-271; PAULOS GREGORIOS, *Cosmic Man: The Divine Presence*, Sophia Publications, New Delphi, Kottayam, 1980, pp. 226-233.

Sf. Simeon Noul Teolog spune că vederea lui Dumnezeu este posibilă numai în baza „rudeniei" noastre cu Fiul, al Cărui chip suntem. Numai pentru că avem o structură deiformă putem să-L căutăm şi să-L primim pe Dumnezeu.[238]

Fiul păstrează vie legătura cu chipul Său pentru a-l ajuta pe acesta să descopere bogăţia de viaţă pe care Tatăl o coboară prin energiile necreate. Fiul Se oglindeşte permanent în chipul Său, trezind prin această oglindire dorul chipului după Dumnezeu. Şi în această zbatere a dorului chipurile se cheamă unul pe altul în respiraţia acelei iubiri: „Chipul lui Dumnezeu în om cheamă chipul omului în Dumnezeu, el cere Întruparea... Dumnezeu a aprins flacăra iubirii în inima omului şi nu va mai putea să o stingă niciodată fiindcă ea este îndreptată spre El şi se descoperă a fi de o fire cu a Lui. Iubirea dă nemurire şi nu are asemuire decât cu veşnicia".[239] Iubirea divină aprinde pe cea umană, unindu-se una cu alta,[240] pentru ca şi omul, după cum Dumnezeu este Iubirea în însăşi fiinţa Sa, să devină iubire prin participare.[241]

Iar la această culme duhovnicească omul poate ajunge numai în măsura în care lucrează în mod permanent la asemănarea cu Dumnezeu. Sf. Simeon Noul Teolog spune că menţinerea chipului în luminozitatea iubirii Fiului se realizează numai prin asemănare: „Numim lume (*kosmos*) omul pe care l-a făcut după chipul Său şi asemănarea lui (Fac. 1, 26), pentru că e împodobit (*kosmeitoi*) cu virtuţi, stăpâneşte peste cele pământeşti şi, aşa cum Acela are putere peste toate, tot aşa şi el împărăţeşte peste patimi – aceasta înseamnă a fi după chip(ul lui Dumnezeu; *kat'eikona Theo*) –, supune pe demonii (Lc. 10, 17) care meşteşugesc răutatea, calcă în picioare balaurul cel vechi şi mare (Ps. 90, 13; Ap. 12, 9) ca pe o vrabie umilă".[242]

C. Chip şi asemănare. Distincţie şi întrepătrundere

În textul de la Facere 1, 26-27, atunci când se vorbeşte despre crearea omului după chipul lui Dumnezeu, se aminteşte şi de crearea sa după asemănarea cu Dumnezeu. Dacă versetul 26 face referire la sfatul dumnezeiesc cu privire la crearea omului, versetul 27 se referă în mod strict la creaţia rezultată. Analizând conţinutul fiecărui verset în parte, putem să stabilim şi în ce constă diferenţa dintre chip şi asemănare. Cert este că omul apare, după actul creaţiei, cu o constituţie numai după chipul lui Dumnezeu: „Şi a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut..." (v. 27).

Atunci ce înţeles are asemănarea din versetul 26?

Din perspectiva teologiei ortodoxe, Dumnezeu a creat lumea potrivit unui plan, adică în

[238] La IEROM. ALEXANDER GOLITZIN, „Simeon Noul Teolog: viaţa, epoca, gândirea", pp. 499-500.
[239] PAUL EVDOKIMOV, *Femeia şi mântuirea lumii*, p. 210.
[240] IBIDEM, p. 233.
[241] „*Dumnezeu este iubire* (I In. 4, 8) nu desemnează atributul sau relaţia, ci fiinţa divină. La fel, omul după chipul lui Dumnezeu este *chemat să realizeze iubirea în fiinţa lui*" (IBIDEM, p. 265).

conformitate cu sfatul veşnic dintre Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh. Dumnezeu îşi face un plan cu fiecare creatură în parte, iar acest plan nu poate să fie decât bun, însă omul, prin răul înfăptuit, schimbă planul şi se împotriveşte lui Dumnezeu. În ceea ce priveşte omul, în prima fază planul divin se concretizează în crearea după chip, urmând ca asemănarea să fie atinsă prin acţiunea liberă a omului. Dacă „după chipul" reprezintă *datul ontologic* al subiectului uman, „asemănarea" constă în punerea în valoare a acestuia.

Sfinţii Părinţi, luând în discuţie aceste două versete, au stabilit următoarele: *chipul reprezintă darul lui Dumnezeu, iar asemănarea misiunea pe care trebuie să o împlinească omul ca şi chip*. Din acest punct de vedere, se poate spune că antropologia ortodoxă are un aspect dinamic prin care omul este chemat să-şi lucreze propria desăvârşire.[243]

Omul nu este creat ca un punct final la care nu se mai poate adăuga nimic. Chipul nu reprezintă starea finală de desăvârşire, ci numai capacitatea naturală de înfăptuire a acesteia. Potrivit Spiritualităţii răsăritene, îndumnezeirea este o mişcare fără sfârşit. Oricât de curat şi de drept ar fi omul, el tot n-a ajuns la starea statică a sfinţeniei, nici în viaţa veşnică neexistând o astfel de stare. Caracterul de creatură mărginită al omului îl face pe acesta să caute comuniunea cu Dumnezeu Cel care depăşeşte toată mărginirea. Chipul cheamă asemănarea, lucrând-o în mod permanent. Dacă Dumnezeu i-ar fi imprimat omului încă din creaţie şi asemănarea, acesta din urmă ar fi fost plasat într-o stare de independenţă faţă de Creatorul său. Nu ar mai fi avut nimic de înfăptuit, nu ar mai fi putut să-şi manifeste iubirea faţă de Dumnezeu.[244]

Mergând pe firul acestor raţionamente, Sfinţii Părinţi au stabilit că noţiunile de chip şi de asemănare exprimă două realităţi diferite: *chipul este datul ontologic*, iar *asemănarea reprezintă implicarea morală a chipului*.[245] După Sf. Irineu, chipul este valorificat numai prin asemănare,

---

[242] SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Erosurile imnelor dumnezeieşti*, 33, Scrieri III, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 199.

[243] PR. PROF. D. STĂNILOAE, „Starea primordială a omului în cele trei confesiuni", p. 337; JAMES R. PAYTON JR., *Light from the Christian East: An Introduction to the Orthodox Tradition*, p. 108; JOHN ROMANIDES, *The Ancestral Sin: A Comparative Study of the Sin of Our Ancestors Adam and Eve According to the Paradigms and Doctrines of the First and Second Century Church and the Augustinian Formulation of Original Sin*, translation by George S. Gabriel, Zephyr Publishing, Ridgewood, New York, 2002, pp. 146-154.

[244] „Fire neschimbată poate avea numai Cel ce n-a fost creat. Dimpotrivă, tot ce a fost creat din nimic de către Fiinţa Necreată, trăieşte în schimbări continue, după ce însuşi începutul lor a fost o schimbare. Sigur că sensul acestei schimbări e progresiv, dacă urmează legile firii; dacă însă, se abate continuu de pe drumul cel drept, sensul e regresiv" (SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Marele cuvânt catehetic sau Despre învăţământul religios*, 8, PSB 30, p. 305); „Structura firii omeneşti e, în chip natural, schimbătoare... el e copie sau chip al Fiinţei dumnezeieşti, iar la o copie, dacă n-ar exista o diferenţă faţă de original, ea s-ar confunda întru totul cu el. Deosebirea dintre original şi copie constă tocmai în aceea că originalul e neschimbat din fire, pe când copia e schimbătoare şi anume viaţa ei se obţine tocmai prin schimbare… firea omenească nu poate şi tinde cu toată puterea spre un scop, pentru că însuşi dorul după bine este cel ce o pune în mişcare" (IBIDEM, p. 317); GERARD VERBEKE, „La dignité de l'home dans le traité *De Hominis Opificio* de Grégoire de Nysse", p. 153.

[245] PR. PROF. ISIDOR TODORAN, „Starea paradisiacă a omului şi cea de după cădere, în concepţia ortodoxă, romano-catolică şi protestantă", pp. 31-32; PÈRE JUSTIN POPOVITCH, *Philosophie Orthodoxe de le Vérité. Dogmatique de l'Église Orthodoxe*, tome 1, pp. 283-285; PETER C. BOUTENEFF, *Beginnings: Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives*, pp. 80, 83; GEORGIOS I. MANTZARIDIS, *The deification of man: St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, pp. 21-22.

aceasta realizându-se prin colaborarea chipului cu harul dumnezeiesc.[246]

Pentru Origen chipul reprezintă darul lui Dumnezeu oferit prin creaţie, iar asemănarea implică voinţa şi lucrarea omului: „Omul a primit vrednicia chipului la prima lui creaţie, pe când desăvârşirea asemănării i-a amânat-o până la sfârşitul lumii. Cu alte cuvinte, această asemănare trebuia să şi-o câştige omul prin strădania activităţii sale, prin imitarea lui Dumnezeu, adică posibilitatea acestei desăvârşiri, care-i fusese dată încă de la început prin vrednicia chipului, omul trebuia s-o împlinească el însuşi într-o asemănare perfectă, prin săvârşirea de fapte bune, până la sfârşit".[247]

Aceeaşi distincţie este întâlnită şi la Sf. Vasile cel Mare. Pentru acesta, chipul reprezintă întreaga potenţialitate umană de împlinire a binelui, iar asemănarea este însăşi acţiunea chipului: „După chipul lui Dumnezeu înseamnă origine şi rădăcină a binelui, pe care am avut-o implântată, în firea mea, încă de la zidire; iar, după asemănarea lui Dumnezeu îmi survine, în urmă, din faptele mele şi din truda mea pentru cele bune şi din purtarea mea plină de virtute, în întreaga mea fiinţă... (după asemănarea n.n.) virtual (δυνάμει) este acelaşi lucru cu cea după chip, în acţiune (ἐνεργείᾳ), însă, înseamnă a-şi însuşi virtutea şi a realiza binele în faptă şi a ajunge, astfel, prin vieţuirea excelentă, la după asemănarea lui Dumnezeu".[248] Cu alte cuvinte, *chipul posedă asemănarea în potenţă, ca posibilitate, iar asemănarea este chipul în actualitate*.

Sf. Grigorie de Nyssa se preocupă mai mult de cele două realităţi, fiecare distingându-se în mod clar de cealaltă. Chipul este ceea ce s-a creat, iar asemănarea ceea ce se poate atinge.[249] Chipul poartă în sine tendinţa asemănării.[250] Ea este dorirea firească a lui, obiectul strădaniilor celor curate[251] şi niciodată nu poate fi atinsă în mod deplin de acesta.[252]

O concepţie cu totul aparte, în ceea ce priveşte distincţia dintre chip şi asemănare, ne este oferită de Sf. Maxim Mărturisitorul. Lars Thunberg spune că o trăsătură importantă a antropologiei Sf. Maxim este „discernământul şi forţa cu care el pune accent pe diferenţa dintre chip şi asemănare".[253]

Pentru Sf. Maxim, chipul este primit de om de la începutul creaţiei sale, de când trupul se uneşte cu sufletul. Asemănarea reprezintă implicarea chipului în procesul duhovnicesc, şi, prin

---

[246] P. TOMÁŠ ŠPIDLÍK S.J., *Spiritualitatea Răsăritului creştin. I. Manual sistematic*, p. 92.
[247] ORIGEN, *Despre principii*, III, 6, 1, PSB 8, p. 252. „Orice faptă, deci şi cuvântul şi gândul, îndrumate de Cuvântul cel Unul-Născut, înfăţişează după modelul Lui imaginea lui Dumnezeu Cel nevăzut şi se săvârşeşte după asemănarea Creatorului... Căci în ei se găseşte chipul Cuvântului ceresc, iar Acesta este icoana lui Dumnezeu. Dacă cei sfinţi sunt chipul icoanei, adică al icoanei care este Fiul, ei exprimă şi înfierea, făcându-se asemenea nu numai cu trupul preamărit al lui Hristos, ci şi cu cel care este încă în trup. În felul acesta sfinţii devin asemenea cu Domnul în trupul măririi, schimbaţi fiind prin înnoirea duhului" (ORIGEN, *Despre Rugăciune*, XXII, 4, PSB 7, p. 245).
[248] SF. VASILE CEL MARE, *Despre zidirea omului*, 21, apud HR. ANDRUŢOS, *Simbolica*, trad. Prof. Iustin Moisescu, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955, p. 139.
[249] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre facerea omului*, 9, PSB 30, pp. 30-31.
[250] IDEM, *La titlurile Psalmilor*, II, 12, PSB 30, p. 176.
[251] IDEM, *Omilii la Ecclesiast*, V, PSB 30, p. 234.
[252] IDEM, *Dialogul despre suflet şi înviere*, PSB 30, p. 385.
[253] LARS THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos şi mediator*, p. 139.

urmare, se dobândeşte ulterior, în timp.[254] Chipul se referă la fiinţa omului, iar asemănarea la folosirea puterii de autodeterminare.[255] Prin creaţie, omul primeşte în constituţia sa ontologică puterea de căutare a lui Dumnezeu.[256]

Chipul conferă omului un conţinut teologal, îl aşează pe acesta într-un raport de „reciprocitate" cu Dumnezeu, reciprocitate care trebuie să se manifeste prin lucrare.[257] Omul poartă în sine, în liniile creatului, însuşirile lui Dumnezeu, pe care trebuie, prin împreuna lucrare cu Arhetipul, să le umple de lumina dumnezeiască. Nu poate să stea izolat, nu poate să renunţe la Dumnezeu. Chipul îşi caută Arhetipul, el este o realitate dinamică ce se doreşte a fi autodepăşit. Omul nu a fost gândit de Dumnezeu numai ca chip, ci şi ca asemănare. Însă el este creat numai ca chip pentru ca la asemănare să ajungă prin propria sa voinţă, prin deschiderea liberă faţă de lucrarea harului dumnezeiesc.[258]

Chipul face ca tinderea către Dumnezeu să fie proprie naturii umane.[259] Fiecare element din constituţia omului trăieşte setea unirii cu Dumnezeu,[260] iar această sete îl avântă pe om în procesul nesfârşit al asemănării.

După Sf. Maxim, împărtăşirea virtuţii este sinonimă cu împărtăşirea de Dumnezeu, care este fiinţa tuturor virtuţilor. Orice dobândire de virtute înseamnă o aprofundare a asemănării cu Dumnezeu, o împlinire a planului pe care Dumnezeu şi L-a făcut cu fiecare în parte: „Orice om care se împărtăşeşte neîndoielnic de Dumnezeu, fiinţa virtuţilor, ca unul ce a cultivat sincer, prin libera hotărâre, sămânţa naturală (τὴν κατὰ φύσιν) a binelui şi a arătat sfârşitul ca fiind una cu obârşia şi obârşia una cu sfârşitul, mai bine zis obârşia şi sfârşitul ca unul şi acelaşi lucru, fiind prin aceasta un vestitor nepervertit al lui Dumnezeu, dacă scopul oricărui lucru se socoteşte că este obârşia şi sfârşitul lui: obârşia, întrucât de acolo a primit pe lângă existenţă şi binele prin fire după participare, iar scopul, întrucât recunoscându-şi cauza sa, străbate prin dispoziţie şi hotărâre liberă cu toată sârguinţa drumul de laudă ce-l duce spre ea. Iar străbătând acest drum devine dumnezeu, primind de la Dumnezeu puterea de a fi dumnezeu, *ca unul ce a adăugat prin liberă alegere la binele natural*

---

[254] „Drumul de la calitatea de chip al lui Dumnezeu, la starea de asemănare cu El, îl face omul în timp, iar omenirea în istorie. În aceasta constă sensul şi importanţa istoriei: în mişcarea ce trebuie să o facă omul cu ajutorul lui Dumnezeu, de la binele dat lui de Dumnezeu prin creaţie, la împlinirea aspiraţiei întipărită în acest bine, spre desăvârşirea lui, de la Dumnezeu, ca bine, la Dumnezeu, ca ţintă" (PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, „Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul", pp. 30-31).

[255] LARS THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos şi mediator*, p. 147; IDEM, *Omul şi cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. Prof. Dr. Remus Rus, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1999, p. 57.

[256] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, 59, Filocalia 3, p. 290; PANAYOTIS NELLAS, „L'Église, un lieu pour renaître", pp. 86-87.

[257] LARS THUNBERG, *Omul şi cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, p. 50.

[258] „Ca să existe fiinţa raţională şi mintală veşnic sau să nu existe atârnă de voia Celui ce a zidit toate bune; dar ca să fie bune acestea sau rele, după libera alegere, atârnă de voia făpturilor" (SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, IV, 13, Filocalia 2, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 107).

[259] PÈRE JUSTIN POPOVITCH, *Philosophie Orthodoxe de le Vérité. Dogmatique de l'Église Orthodoxe*, tome 1, p. 285.

[260] PR. PROF. DUMITRU STĂNILOAE, „Natură şi har în teologia bizantină", *Ortodoxia*, nr. 3/1974, p. 395.

al chipului asemănarea prin virtuţi (s.n.), datorită urcuşului firesc spre cauza proprie şi intrării în intimitatea ei".[261] Prin urmare, *chipul este binele natural, iar asemănarea e binele adăugat sau dobândit prin mişcarea virtuţii.*

Părintele Stăniloae, comentând textul de mai sus, spune că virtutea este cea care face legătura dintre chip şi asemănare, cea care îmbogăţeşte binele prin fire (chipul) cu binele prin alegere şi străduinţă (asemănare). Prin chip omul posedă în firea sa tendinţa binelui, impulsul şi atracţia dumnezeiască spre asemănare. Libera alegere transformă pulsaţiile chipului în realitatea asemănării. Virtutea dă viaţă asemănării şi înfrumuseţează chipul. De la Dumnezeu, prin Dumnezeu, spre Dumnezeu setea chipului aleargă spre bucuria comuniunii asemănării.[262]

Dar textul de bază al Sf. Maxim, în care se face distincţia clară între chip şi asemănare, se găseşte în *Capetele despre dragoste*: „Patru dintre însuşirile dumnezeieşti care susţin, păzesc şi izbăvesc cele ce sunt le-a împărtăşit Dumnezeu pentru bunătatea Sa desăvârşită, aducând la existenţă fiinţa raţională şi mintală: existenţa, existenţa veşnică, bunătatea şi înţelepciunea. Dintre acestea primele două le-a dăruit fiinţei, iar ultimele două, adică bunătatea şi înţelepciunea, capacităţii de-a voi. Aceasta pentru ca ceea ce e El prin fiinţă să ajungă şi zidirea prin împărtăşire. Pentru acestea se spune despre ea că s-a făcut după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu; după chipul existenţei ca existenţă şi după chipul existenţei veşnice ca existenţă veşnică; căci, deşi nu e fără de început, este fără de sfârşit; şi după asemănarea Celui bun şi drept după fiinţă, cel bun şi înţelept după har. Adică toată firea raţională este după chipul lui Dumnezeu; dar numai cei buni şi înţelepţi sunt după asemănarea Lui".[263]

Sf. Maxim rezervă chipului existenţa şi veşnicia, iar asemănării bunătatea şi înţelepciunea. Pe primele le posedă omul prin creaţie, pe celelalte le dobândeşte prin har. Dumnezeu pune în om o mulţime de daruri, dar îi dă acestuia şi posibilitatea dezvoltării lor şi primirii altor daruri. *Chipul reprezintă darul ontologic, iar asemănarea darul harului şi al iubirii*. Chipul este „bunătatea naturală", pe care omul o are prin creaţie, iar asemănarea este „bunătatea voită", la care se ajunge prin colaborarea liberă cu harul dumnezeiesc: „Cel ce şi-a luminat mintea cu înţelesurile dumnezeieşti şi şi-a obişnuit raţiunea să-L laude pe Făcător neîncetat prin cântări dumnezeieşti, iar simţirea şi-a sfinţit-o prin imagini curate, acela adaugă la bunătatea naturală a «chipului» bunătatea voită a «asemănării» cu Dumnezeu".[264]

Sf. Ioan Damaschin vorbeşte şi el despre distincţia dintre chip şi asemănare. Concepţia lui este asemănătoare cu cea a predecesorilor, specificând că dacă măreţia chipului este proprie tuturor oamenilor, asemănarea o au numai cei virtuoşi: „Numai omul, această vieţuitoare mintală şi

[261] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, 7f, PSB 80, pp. 85-86.
[262] PR. PROF. DUMITRU STĂNILOAE, „nota 53", la: SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, p. 86.
[263] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, III, 25, Filocalia 2, p. 91.
[264] IDEM, *Cele două sute de capete despre cunoştinţa de Dumnezeu şi iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu*, I, 13, Filocalia 2, p. 131.

raţională, este dintre toate «după chipul şi după asemănarea lui Dumnezeu». Tot omul se zice că este «după chipul lui Dumnezeu», pentru demnitatea minţii şi a sufletului, adică pentru necuprinsul, nevăzutul, nemurirea şi libertatea voii, ca şi pentru însuşirea de stăpânitor, născător de prunci şi ziditoare. Iar «după asemănarea» este pentru raţiunea virtuţii şi a faptelor noastre care imită pe Dumnezeu şi poartă nume dumnezeiesc, adică pentru dispoziţia filantropică faţă de cei din neamul omenesc, pentru îndurarea, mila şi dragostea aproapelui şi pentru compătimirea arătată altora… «După chipul» îl are orice om, căci Dumnezeu nu se căieşte de darurile Sale. Dar «după asemănarea» o au foarte puţini, şi numai cei virtuoşi, sfinţii şi cei ce imită pe Dumnezeu în bunătate, pe cât e cu putinţă oamenilor".[265]

Problema deosebirii dintre chip şi asemănare este abordată şi de Cuv. Nichita Stithatul, ucenicul Sf. Simeon Noul Teolog. Omul este după chipul lui Dumnezeu, deoarece fiinţa sa (mai mult latura spirituală) nu poate fi nici cuprinsă şi nici definită în totalitate. Fiecare dintre noi este un mister aparte, neconfundabil şi nedeteriorabil, care prin iubirea personală iese în căutarea celuilalt.[266] Chipul ţine toate elementele psihosomatice în unirea aceleiaşi persoane,[267] oglindindu-se, în special, în sufletul, mintea şi cuvântul ei.[268] Logosul Divin, ca Raţiunea supremă care are în sine toată cunoştinţa, puterea şi viaţa, precum şi raţiunile tuturor celor care au fost sau urmează a fi aduse la viaţă, a imprimat şi chipului Său, omului, demnitatea de împărat al creaţiei, cu toate prerogativele pe care această măreţie le presupune: „A făcut şi pe omul plăsmuit după chipul Său ca împărat al zidirii, să aibă raţiunile, firile şi cunoştinţa tuturor lucrurilor în sine".[269]

Prin chip omul devine fiinţă teologică, singura capabilă să-L primească şi să-L poarte pe Dumnezeu în intimitatea sufletului său. Cuv. Nichita Stithatul spune că prin creaţia după chip omul a fost zidit ca o lume mare într-una mică.[270] Lumea mare este persoana umană care prin complexitatea fiinţei sale depăşeşte cu mult lumea materială. În sufletul său a fost sădit un alt rai, mult mai important decât cel din Eden. În acesta doreşte Dumnezeu să Se odihnească. Pomul vieţii de aici este Sfântul Duh, iar pomul cunoştinţei binelui şi răului e simţirea.[271] Prin simţirea curată,

---

[265] SF. IOAN DAMASCHIN, *Cuvânt minunat şi de suflet folositor*, Filocalia 4, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2000, pp. 191-192. „Aceasta numim «chip dumnezeiesc», căci cuvintele «după chipul» indică raţiunea şi liberul arbitru, iar cuvintele «după asemănare» arată asemănarea cu Dumnezeu în virtute, atât cât este posibil" (IDEM, *Dogmatica*, II, 12, p. 82).

[266] CUV. NICHITA STITHATUL, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire şi despre cunoştinţă*, III, 4-5, Filocalia 6, pp. 268-269.

[267] IBIDEM, III, 6, pp. 269-270.

[268] IBIDEM, III, 7, pp. 270-271.

[269] IBIDEM, III, 10, p. 272.

[270] Noţiunea de lume mare în lume mică (ὁ μείζων ἐν μικρῷ κόσμος) acordată omului, se opune şi o completează pe cea de *microcosmos* a vechilor greci. Dacă, după cum am văzut la Sf. Grigorie de Nyssa, noţiunea de microcosmos poate fi folosită şi când se face referire şi la alte vieţuitoare de o mai mică însemnătate, prin denumirea de „lume mare în lume mică" omul este aşezat pe adevărata treaptă a măreţiei sale. Această expresie este folosită şi de Sf. Grigorie Palama: „Căci omul este cea mai mare lume în mic, întâlnirea celor care compun universul, recapitularea celor create de Dumnezeu" (*Omilia* 53, 35) (GEORGIOS I. MANTZARIDIS, *Globalizare şi Universalitate. Himeră şi adevăr*, trad. Pr. Prof. Dr. Vasile Răducă, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2002, pp. 34-35).

[271] CUV. NICHITA STITHATUL, *Vederea duhovnicească a raiului*, II, 19-20, Filocalia 6, p. 323.

omul trebuia să ajungă la simţirea duhovnicească, descoperind raţiunile tuturor lucrurilor şi pe toate hrănindu-le din Pomul Vieţii din sufletul său. Mişcându-se după fire, potrivit raţiunii după care a fost creat, omul lucrează asemănarea sa cu Dumnezeu. Asemănarea nu se confundă cu chipul. Dacă chipul se referă la ceea ce este omul, asemănarea reprezintă împlinirea voii lui Dumnezeu,[272] creşterea duhovnicească a chipului: „Suntem după asemănarea lui Dumnezeu, Celui ce ne-a făcut după chipul şi asemănarea Sa: din virtute şi înţelepciune. Căci virtutea Lui a descoperit cerurile şi de înţelepciunea Lui e plin pământul. «Iar virtutea Ta, Dumnezeule, dreptatea, sfinţenia şi adevărul Tău sunt în jurul Tău» (Ps. 88, 9). Sau iarăşi: «Drept şi sfânt este Domnul» (Ps. 10, 8). Ne-a făcut din dreptate şi bunătate, căci «bun şi drept este Domnul» (Ps. 24, 8). Ne-a făcut din cuvântul înţelepciunii şi din cuvântul cunoştinţei. Căci în El sunt acestea, şi înţelepciunea, şi cuvânt se numeşte. Ne-a făcut din sfinţenie şi desăvârşire, cum El însuşi zice: «Fiţi desăvârşiţi, precum şi Tatăl vostru Cel din ceruri desăvârşit este» (Mt. 5, 48); sau: «Fiţi sfinţi, căci Eu sfânt sunt» (Lev. 11, 44). Ne-a făcut din smerenie şi blândeţe: «Învăţaţi de la Mine, zice, că sunt blând şi smerit cu inima şi veţi avea odihnă sufletelor voastre» (Mt. 11, 29)”.[273]

Unirea cu Dumnezeu se realizează numai prin păstrarea nealterată a trăsăturilor chipului şi prin menţinerea permanentă a acestuia în lumina plină de dăruire şi de viaţă a harului dumnezeiesc. Asemănarea cu Dumnezeu aşează chipul pe treapta existenţei celei adevărate şi fericite.[274] Chipul face ca omul să fie deschis prin natura relaţiei cu Dumnezeu, iar asemănarea aşează această natură, fiinţa omului, în normalitate. În starea primordială omul se afla într-o dinamică de înfrumuseţare a chipului prin asemănare, trăia începutul îndumnezeirii.[275]

Chiar dacă omul este prin chipul său mărginit, prin asemănare i s-a dat de către Dumnezeu posibilitatea participării la infinit. Omul vede că rămânerea în sine înseamnă închistare şi lipsă de sens, dar este conştient şi de faptul că în sinea sa sunt o serie de capacităţi prin care poate căuta pe Cel care este mai presus de spaţiu şi timp. Din acest punct de vedere, se poate spune că omul, prin calitatea de a fi după chipul lui Dumnezeu, se prezintă ca o fiinţă antinomică: mărginită şi nemărginită, muritoare şi veşnică, pământească şi cerească în acelaşi timp etc.: „Omul e o fiinţă paradoxală. E mare, căci e însetat de infinit şi-l poate cuprinde, şi de aceea e făcut pentru veşnicie. Dar e slab prin trupul lui şi prin el însuşi. Răbdarea ţepuşelor, după Sfântul Pavel (II Cor. 12, 7), îl întăreşte. Căci în această răbdare are în el puterea lui Dumnezeu”.[276]

Concepţiile Sfinţilor Părinţi, care fac o deosebire clară între chip şi asemănare, pot fi prezentate la nesfârşit. Fiecare şi-a adus contribuţia proprie în diferenţierea celor doi termeni. Dar

[272] IDEM, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire şi despre cunoştinţă*, III, 8, Filocalia 6, p. 271.
[273] IBIDEM, III, 11, pp. 272-273.
[274] IBIDEM, I, 18, p. 193.
[275] PR. PROF. DUMITRU STĂNILOAE, „notele 28 şi 29”, la: CUV. NICHITA STITHATUL, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire şi despre cunoştinţă*, III, 30, p. 280.

pe lângă aceştia există şi unii Sfinţi Părinţi care nu deosebesc chipul de asemănare, cum ar fi: Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Grigorie Teologul, Sf. Chiril al Alexandriei etc.[277] Asemănarea nu este despărţită de chip, căci, precum au subliniat şi ceilalţi Sfinţi Părinţi, chipul şi asemănarea sunt două noţiuni care se implică, iar aceştia din urmă văd chipul în lucrarea asemănării. *Asemănarea nu poate exista fără chip, iar chipul nu poate să-şi păstreze frumuseţea fără asemănare*.

Părinţii care nu au despărţit chipul de asemănare au vrut să sublinieze necesitatea inter-corelaţiei celor două realităţi. Cert este că pentru teologia ortodoxă contemporană chipul şi asemănarea apar ca două realităţi distincte care se întrepătrund în mod reciproc: „Rezumând gândirea Sfinţilor Părinţi, foarte bogată şi infinit de nuanţată, se poate spune că fiecare facultate a spiritului uman (inteligenţa, libertatea, iubirea, creaţia) reflectă chipul lui Dumnezeu care este însă, în esenţa sa, întregul omenesc centrat pe duhovnicesc. Prin definiţie, chipului îi este caracteristic să se depăşească aruncându-se în infinitatea lui Dumnezeu pentru a-şi găsi acolo plinirea dorului său. Sfinţenia nu este altceva decât setea de nestins, preaplinul dorului de Dumnezeu... Această nostalgie este înnăscută, este însămânţată în destinul omului încă de la început... *Chipul*, fundament obiectiv, cheamă *asemănarea* subiectivă, personală. Sămânţa – «a fi fost creat după chipul» – duce la înflorire: «existenţa după chipul» Celui-ce-este. *Amo, ergo sum* este răspunsul omului la «Dumnezeu este iubire»”.[278]

Pentru Nicolae Berdiaev, persoana are o dimensiune vocaţională prin care, prin actele creatoare săvârşite, împlineşte chemarea asemănării. Iar aceasta, completează Olivier Clément, se poate realiza numai prin unificarea tuturor forţelor şi orientarea lor spre latura duhovnicească.[279] Prin ontologic (chip) se merge spre moral (asemănare), putându-se spune, din acest punct de vedere, că omul participă la crearea sa duhovnicească.[280]

Chipul reprezintă baza asemănării,[281] iar omul poate participa la aceasta pentru că o are înscrisă în chipul său.[282] Chipul face din om o icoană vie a Arhetipului, care nu numai oglindeşte însuşirile lui Dumnezeu, dar şi menţine o legătură cu El,[283] trezeşte dependenţa de Acesta.[284]

Chipul scurtează calea dintre om şi Dumnezeu,[285] făcând posibilă şi unirea dintre aceştia. În el se află dorul după Dumnezeu care, zbuciumând întreaga fiinţă, face pe om să alerge după iubirea

---

[276] IDEM, „nota 13”, la: CUV. NICHITA STITHATUL, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire şi despre cunoştinţă*, II, 13, p. 231.
[277] LARS THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul: Microcosmos şi Mediator*, pp. 140-143.
[278] PAUL EVDOKIMOV, *Taina iubirii. Sfinţenia unirii conjugale în lumina tradiţiei ortodoxe*, pp. 63-64.
[279] TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului Creştin. IV. Omul şi destinul său în filozofia religioasă rusă*, p. 31.
[280] IBIDEM, p. 43.
[281] ANDRÉ SCRIMA, *Antropologia apofatică*, pp. 185-186.
[282] IBIDEM, p. 292.
[283] IBIDEM, p. 110.
[284] IBIDEM, p. 112; ARCHIMANDRITE PLACIDE DESEILLE, *La Spiritualité Orthodoxe et la Philocalie*, Bayard Éditions, Paris, 1997, pp. 80-86.
[285] PĂRINTELE IUSTIN POPOVICI, *Credinţa ortodoxă şi viaţa în Hristos*, trad. Prof. Paul Bălan, Ed. Bunavestire, Galaţi, 2003, p. 176.

dumnezeiască.[286]

Dumnezeu l-a creat pe om capabil de unirea cu Sine, iar această calitate se cuprinde în însuşirea de a fi după chipul Său. El l-a dorit atât de mult pe om ca partener al dialogului Său, încât i-a dăruit în forma creată toate însuşirile Sale dumnezeieşti. Aşa se face că omul apare ca un *microteos,*[287] un dumnezeu mărginit care trebuie să aducă la nivelul creatului modul vieţii celei necreate a iubirii Sfintei Treimi.

Prin urmare, se poate spune că datul ontologic al chipului implică şi misiunea asemănării, şi cu cât participă la realizarea acesteia cu atât mai mult se actualizează şi se activează, devine viu şi frumos:[288] „Omul este o unitate a contrastelor prin faptul că e creatură, dar totodată chip dinamic al Creatorului. Prin aceasta tinde spre o tot mai mare transparenţă şi lucrare a Lui prin sine. El se ştie în extremă dependenţă de El ca şi creatură dar, în acelaşi timp, capabil să cugete şi să lucreze liber ca un subiect şi să tindă spre o legătură tot mai strânsă cu Subiectul suprem, ca să se unească tot mai mult cu El şi să-L vadă în toate tot mai transparent, fără să se confunde cu El, ci rămânând ceea ce este. Mişcarea spre Absolut îl menţine, pe de o parte prin ea însăşi ca mister în calitatea de chip al Absolutului, pe de altă parte prin penetrarea lui tot mai mare de El. Acestui caracter dinamic al chipului Părinţii i-au spus *asemănare*. Căci prin ea se umple, pe de altă parte, tot mai mult de bunătatea generoasă a Lui... Omul e dat lui însuşi prin creaţie, dar e dat nu ca să rămână unde este, ci ca să se ridice, pe de o parte, prin efortul lui, pe de alta, prin ajutorul lui Dumnezeu într-un urcuş continuu spre Prototip".[289]

Prin crearea după chipul, Dumnezeu pune în om tot darul Său. Îi dă puterea personală şi-l cheamă ca prin deschiderea faţă de lucrarea harului dumnezeiesc să se creeze în continuare. Crearea din nimic a realizat-o Dumnezeu, omul se creează din ceea ce este, ca o dezvoltare duhovnicească a darului existenţei personale. Dumnezeu dă chipul, iar omul trebuie să-l concentreze pe acesta în lucrarea asemănării.[290]

D. Elementele chipului în dinamica dobândirii asemănării

A vorbi despre chip înseamnă a vorbi despre întreaga persoană umană, despre toate elementele care intră în constituţia omului. Chipul nu este o parte din om, ci întregul om care tinde spre comuniunea cu Dumnezeu: „Omul – ca şi Dumnezeu – este o existenţă personală. El nu este o natură oarbă, o stâncă, un copac. El trebuie să cuprindă, să exprime şi să califice firea sa cu conştiinţă şi cu responsabilitate, depline: firea sa trebuie să răspundă chemării lui Dumnezeu. Chipul nu este deci

[286] IBIDEM, pp. 78-80.
[287] PAUL EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, p. 72; METROPOLITAN KALLISTOS WARE, *Orthodox Theology in the Twenty-First Century*, p. 44; OLIVIER CLÉMENT, „L'homme comme lieu théologique", *Contacts*, nr. 68/1969, pp. 291-293.
[288] PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, pp. 272-273.
[289] IDEM, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, pp. 49-50.
[290] IBIDEM, p. 69.

ceva în om: el este în acelaşi timp năzuinţa firii sale şi libertatea persoanei mele".[291]

Sf. Vasile cel Mare spune că dintre toate fiinţele şi lucrurile din univers chipul îl are numai omul. Doar el a primit însuşiri dumnezeieşti şi puterea de a ajunge la asemănarea cu Dumnezeu. Toate celelalte nu se mişcă potrivit voinţei, ci numai după legea care le-a fost impusă: „sunt roabe supuse unei necesităţi constrângătoare, potrivit căreia se mişcă necontenit fără schimbare". Dar omul posedă şi libertatea de manifestare a chipului. El poate să se mişte în orice parte doreşte. Prin urmare, măreţia omului constă nu numai în calitatea de a fi după chipul lui Dumnezeu, ci şi în posibilitatea de a ajunge la asemănarea cu El: „A suflat în faţa lui (Fac. 2, 7), adică a pus în om o parte din harul Lui, ca ceea ce este asemenea să cunoască pe Cel asemenea".[292]

Sf. Grigorie de Nyssa, preluând ideea fratelui său, spune că prin chip omul este un tablou viu al lui Dumnezeu, iar prin asemănare se face icoană sfinţită. Chipul este o adevărată şi unică demnitate împărătească, iar asemănarea reprezintă încununarea acestei măreţii. Omul este împărat şi prin creare, dar şi prin chemare. Demnitatea ce i s-a dat prin chip trebuie să fie dezvoltată şi actualizată în demnitatea asemănării, ca o reflectare vie şi autentică a frumuseţii Făcătorului în fiinţa sa. Omul este zidit ca un tablou în care se regăsesc liniile dumnezeirii (chipul), dar prin virtute şi conlucrarea cu harul divin aceste linii trebuie adâncite şi înfrumuseţate în conformitate cu înfăţişarea Arhetipului (asemănarea): „Firea omenească a fost creată să aibă rol de conducător peste altele pentru a se asemăna cu Împăratul tuturor făpturilor, fiind astfel ca un tablou viu... Pictorul nostru a pus în noi, ca nişte nuanţe colorate, virtuţile, împodobindu-le minunat după modelul propriei Sale frumuseţi. Multe şi variate sunt culorile chipului prin care se redau adevăratele nuanţe ale originalului... curăţia, nepătimirea, fericirea, înstrăinarea de orice rău şi multe altele de acest fel sunt cele prin care se exprimă asemănarea omului cu Dumnezeu".[293] Asemănarea, spune Sf. Grigorie de Nyssa, este trăirea autentică a chipului potrivit valorilor şi chemărilor pe care Dumnezeu le-a aşezat în el. Şi cel mai bun exemplu pentru Sf. Grigorie este însuşi Sf. Vasile cel Mare, care este numit ca „cel zidit cu adevărat de Dumnezeu şi cu sufletul format într-adevăr după chipul Lui".[294]

Potrivit gândirii patristice, nu numai chipul asigură demnitatea omului, ci şi posibilitatea asemănării. Cu cât el se dedică înfăptuirii acesteia, cu atât mai mult creşte în demnitate. Tocmai de aceea omul nu trebuie redus la ceea ce este, ci trebuie văzut în ceea ce este chemat să realizeze. Constituţia chipului îl face pe om o *fiinţă teologică*[295] cu multiple capacităţi de autodepăşire. Omul reprezintă, din acest punct de vedere, mărginitul care este chemat să devină nemărginit. Atât de mare este generozitatea lui Dumnezeu. Nu ne creează doar după chipul Său, ci ne şi cheamă la alte

[291] OLIVIER CLÉMENT, *Întrebări asupra omului*, p. 43.
[292] SF. VASILE CEL MARE, *Omilii la Psalmi*, XI, 8, PSB 17, p. 319.
[293] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre facerea omului*, 4-5, PSB 30, p. 23.
[294] IBIDEM, Introducere, p. 15.
[295] PANAYOTIS NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, p. 66.

bunuri şi mai mari, ne face invitaţia să urcăm pe treptele superioare ale existenţei. El vrea ca darul vieţii să fie dezvoltat prin bucuria asemănării.

Învăţătura ortodoxă a evidenţiat aceste adevăruri şi a văzut omul ca pe un labirint mărginit care, plecând de la Dumnezeu, îşi găseşte dezlegarea şi dezvoltarea numai prin Dumnezeu. Ştiinţa poate să prezinte omul decât într-o perspectivă mărginită. Pământ, apă, lumină etc. acestea sunt elementele pe baza cărora îşi formulează ea definiţiile antropologice. Şi la fel şi filosofia, doar că aici se schimbă planurile şi motivele. Însă, pentru teologie omul este un mister atât în ceea ce priveşte constituţia sa, cât şi capacităţile de manifestare: „Aşa cum Dumnezeu nu are o definiţie, aşa nu are nici natura umană; definiţia ei este doar aceea de a fi indefinitul în dezvoltare, cum Dumnezeu este infinitul în act. Noi nu ştim la ce înălţimi poate ajunge natura umană, căci nu cunoaştem niciodată deplin pe Dumnezeu, din care ea se împărtăşeşte neîncetat. Singura raţiune a naturii umane e să devină mereu mai asemenea cu Dumnezeu”.[296]

Chipul se referă la toate facultăţile şi elementele persoanei umane. Nu este o parte din persoană, ci persoana ca atare, în ansamblul manifestării sale. Toată fiinţa noastră apare drept chip, iar asemănarea se lucrează prin ridicarea tuturor elementelor psiho-fizice spre Dumnezeu. Origen spune, în acest sens, că asemănarea se dobândeşte prin „elanul dinamic al întregii noastre fiinţe către arhetipul ei dumnezeiesc”.[297]

Vladimir Lossky afirmă că la baza studiilor despre chip stau două tendinţe: cea apuseană şi cea răsăriteană. Tendinţa apuseană, reprezentată de Fer. Augustin, pleacă de la om spre Dumnezeu, pe baza însuşirilor chipului uman formulându-se şi noţiunile despre Dumnezeu. Cea de-a doua tendinţă, în fruntea căreia stă Sf. Grigorie de Nyssa, pleacă de la ceea ce Dumnezeu a spus despre Sine, prin intermediul revelaţiei, pentru a descoperi adevăratul conţinut al chipului din om.[298] Fără a fi două concepţii contrare, tendinţele respective descoperă un adevăr fundamental pentru antropologie: omul posedă în sine, sub formă creată, însuşirile lui Dumnezeu. Ceea ce Dumnezeu este în mod infinit, omul este în mod finit.

Prin urmare, a vorbi despre elementele chipului înseamnă a vorbi despre însuşirile dumnezeieşti. Şi precum Dumnezeu este indefinibil, tot aşa este şi omul. De aceea, oricâte sinteze şi analize antropologice se vor realiza în decursul timpului, niciodată subiectul chipului nu va putea fi epuizat. Drept elemente ale chipului pot fi considerate o serie de calităţi şi capacităţi care au fost sădite de Dumnezeu în om, ca de exemplu: raţiunea, voinţa, sentimentul, nemurirea sufletului, bunătatea, dreptatea, curăţenia, frumuseţea, fericirea etc. În lucrările Sfinţilor Părinţi cele mai des

[296] PR. PROF. DUMITRU STĂNILOAE, „Natură şi har în teologia bizantină”, p. 396.
[297] La PAUL EVDOKIMOV, *Femeia şi mântuirea lumii*, p. 67.
[298] VLADIMIR LOSSKY, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit,* pp. 143-144; KALLISTOS OF DIOKLEIA, „The human person as an icon of the Trinity”, pp. 8-9; COLIN GUNTON, „Persons and Particularity”, in: DOUGLAS H. KNIGHT (editor), *The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church*, pp. 101-103.

întâlnite, fiind considerate şi cele mai importante, sunt: raţiunea, liberul arbitru şi sentimentul.[299] Despre acestea din urmă vom vorbi şi noi, adăugând conştiinţa şi apofatismul persoanei umane.

1. Mintea

La Sfinţii Părinţi, când se vorbeşte despre partea raţională a omului, apar două noţiuni: *raţiunea* (λόγος) şi *mintea* (νοῦς). De fapt, este vorba de aceeaşi realitate tratată din punctul de vedere al celor două aspecte ale ei. Astfel, raţiunea apare ca o funcţie a minţii,[300] iar mintea este înţeleasă drept sufletul propriu-zis, sufletul după partea sa raţională, care e superioară facultăţilor vitală, seminală şi nutritivă.[301]

Raţiunea operează cu realităţile create, pe când mintea operează la nivelul harului dumnezeiesc. Prin raţiune Sfinţii Părinţi au înţeles manifestarea intelectului în domeniul catafaticului, iar prin minte transcederea acestuia spre apofatic. De aceea se şi înclină să se folosească mai mult noţiunea de minte.[302] Dacă pentru ei raţiunea reprezintă elementul chipului în deschiderea spre Dumnezeu, mintea este înţeleasă ca o interiorizare a asemănării din partea chipului. Mintea, prin funcţia contemplativă îndeplinită, reprezintă elementul raţional în tensiunea dobândirii asemănării.

După Sf. Grigorie de Nyssa mintea apare ca un „chip al chipului"[303] după care omul se conduce spre a înţelege pe Cuvântul lui Dumnezeu.[304] Prin ea se pune ordine între elementele fiinţei umane, pe toate îndreptându-le spre căutarea şi aflarea Adevărului suprem.[305]

În antichitatea creştină inima a fost asimilată minţii.[306] Mintea este percepută de autorii creştini din această perioadă a fi principiul conducător al sufletului (ἡγεμονικόν) care orientează întregul om pe calea cea bună. Ea este organul „ştiinţei duhovniceşti" care scânteiază în suflet

[299] PR. PROF. IOAN G. COMAN, „Spirit umanist şi elemente de antropologie în gândirea patristică", p. 358.
[300] PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica şi Mistica*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1992, p. 71; ROBERT JEWETT, *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, pp. 358-390; NICOLAE RĂZVAN STAN, „The Human Mind and the Knowledge of God According to Father Dumitru Stăniloae. An Analysis of his Annotations in the «PSB» Collection", în: *The Function and the Limits of Reason in Dogmatic Theology*, Papers of the third International Symposium of the IAODT, Thessaloniki, 23-26 June 2011, editors: Ioan Tulcan, Michel Stavrou, Peter Bouteneff, Cristinel Ioja, Ed. Astra Museum, Sibiu, 2012, pp. 183-231.
[301] „Proprii sufletului sunt pietatea şi cugetarea. Iar comune şi sufletului, şi corpului sunt virtuţile. Ele se referă la suflet, dar sufletul pentru îndeplinirea lor se serveşte de corp. Trebuie să se ştie că raţionalul prin fire conduce iraţionalul. Puterile sufletului se împart în: putere raţională şi putere iraţională. Puterea iraţională are două părţi: una care nu ascultă de raţiune, adică nu se supune raţiunii, alta care ascultă şi se supune raţiunii. Partea neascultătoare şi nesupusă raţiunii se împarte în facultatea vitală, care se numeşte şi puls, facultatea seminală, adică de naştere, şi facultatea vegetativă, care se numeşte şi nutritivă. Acesteia din urmă îi aparţine şi facultatea de creştere, care dă formă corpurilor. Aceste facultăţi nu se conduc de raţiune, ci de natură. Partea care ascultă şi se supune raţiunii se împarte în mânie şi poftă. Îndeobşte, partea iraţională a sufletului se numeşte pasională şi apetitivă. Trebuie să se ştie că mişcarea impulsivă aparţine părţii sufletului supuse raţiunii" (SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, II, 12, p. 85).
[302] MAGISTRAND N. V. STĂNESCU, „Progresul în cunoaşterea lui Dumnezeu cu referire specială la Sfântul Grigorie de Nyssa", *Studii Teologice*, nr. 1-2/1958, p. 21.
[303] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre facerea omului*, 11, PSB 30, p. 38.
[304] IBIDEM, 5, p. 24.
[305] PR. PROF. IOAN G. COMAN, „Spirit umanist şi elemente de antropologie în gândirea patristică", p. 358.
[306] Chiar şi la Sfinţii Părinţi inima şi mintea apar ca noţiuni sinonime. Astăzi ele sunt tratate în mod despărţit. Mintea se referă la partea contemplativă, iar inima la cea afectivă.

adevărul.[307] Părintele Stăniloae, făcând distincţie între minte şi inimă, spune următoarele: „Mintea, care este partea cea mai fină a sufletului, îşi are sediul natural în mijlocul cel mai intim al inimii”.[308]

Mintea reprezintă capacitatea omului de a raţiona, de a cugeta şi de a conceptualiza. Indiferent că se numeşte minte sau raţiune, elementul raţional reprezintă aceeaşi realitate ontologică a chipului. Prin creaţie, chipul posedă intelectul, pe care, îndeletnicindu-l cu adevărul, îl duce la raţiune, care, rămânând în contemplarea lui Dumnezeu, atinge demnitatea minţii. Omul are capacitatea de a raţiona, dar trebuie să o facă pe aceasta să caute ancorarea în Dumnezeu. *De la intelect, prin raţiune, spre minte, elementul raţional parcurge drumul de la chip la asemănare*. Aceasta au vrut să scoată în evidenţă Sfinţii Părinţi când au folosit pentru aceeaşi realitate două noţiuni diferite, şi acesta este şi înţelesul celor spuse de Sf. Maxim Mărturisitorul în textul următor: „Sfârşitul (ţinta din urmă) virtuţii este binele, care înseamnă împlinirea şi întregirea lucrării dumnezeieşti. Spre această împlinire duce puterea (facultatea) raţională a sufletului, folosindu-se de puterea mâniei şi a poftei potrivit cu firea. Şi în ea iese la iveală frumuseţea asemănării noastre cu Dumnezeu. Iar sfârşitul filosofiei contemplative este adevărul, care e cunoştinţa unitară şi neîmpărţită a tuturor celor ce sunt în jurul lui Dumnezeu. Spre el e purtată mintea curată după ce a lepădat cu totul judecata cea după simţuri. În această cunoştinţă se descoperă neîntinată demnitatea chipului dumnezeiesc”.[309]

De fapt, Sf. Maxim Mărturisitorul spune, în altă lucrare, că elementul raţional al chipului, în drumul spre dobândirea asemănării, cunoaşte trei etape, şi anume: înţelepciunea practică, cunoaşterea naturală şi teologia mistică.[310] Aceste trepte corespund, după el, intelectului, raţiunii şi minţii.

Fiind considerat de Sf. Maxim „puterea cea mai generală a firii”,[311] elementul raţional al chipului este „vinul cel bun” prin care omul, unindu-se cu Raţiunea supremă, îşi lucrează propria îndumnezeire.[312]

Dumnezeu l-a făcut pe om fiinţă raţională, deoarece şi El este Raţiune. După cum El are un Logos Divin (pe Fiul) aşa i-a dat şi omului un logos prin care cunoaşte şi dialoghează. Raţiunea omului se deosebeşte radical de raţionalitatea creaţiei. Dacă prin aceasta din urmă universul şi cele ce ţin de el se mişcă potrivit legilor impuse de Creator, prin raţiune omul primeşte demnitatea de conducător: atât al propriei persoane, cât şi al cosmosului.

Sfânta Scriptură ne spune că raţiunea este prima facultate pe care omul şi-a exercitat-o imediat după creaţie: „Şi Domnul Dumnezeu, Care făcuse din pământ toate fiarele câmpului şi toate

[307] MYRRHA LOT-BORODINE, „Taina «darului lacrimilor» în Răsăritul creştin”, în: *Fericita întristare*, pp. 141-143.
[308] PR. M.-A. COSTA DE BEAUREGARD şi PĂRINTELE DUMITRU STĂNILOAE, *Mică Dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, p. 179.
[309] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, 54, scolia 2, Filocalia 3, pp. 237-238.
[310] IDEM, *Mystagogia. Cosmosul şi sufletul, chipuri ale Bisericii*, 4, p. 18.
[311] IDEM, *Răspunsuri către Talasie*, 40, Filocalia 3, p. 144.

păsările cerului, le-a adus la Adam, ca să vadă cum le va numi; aşa ca toate fiinţele vii să se numească precum le va numi Adam. Şi a pus Adam nume tuturor animalelor şi tuturor păsărilor cerului şi tuturor fiarelor sălbatice; dar pentru Adam nu s-a găsit ajutor de potriva lui" (Fac. 2, 19-20).

Dumnezeu îl pune pe Adam să dea nume tuturor vieţuitoarelor, îndemnându-l, oarecum, să se adâncească în cercetarea raţiunilor după care fiecare a fost creată. Această cunoaştere nu-i dă omului posibilitatea de a descoperi numai nişte lucruri şi fenomene finite şi nesemnificative, ci îi oferă deschiderea de a trece de la acestea spre Cel care le-a creat. El vede că nici lucrurile, nici animalele, şi nici chiar el, nu pot exista fără susţinerea în viaţă a lui Dumnezeu. Raţiunea studiază aceste realităţi văzute, ci descoperind dependenţa lor faţă de Dumnezeu, transcende prin acestea spre Raţiunea supremă. Cu alte cuvinte, prin cele văzute se descoperă cele nevăzute: „Întreg cosmosul inteligibil se arată în întreg cosmosul sensibil în chip tainic prin formele simbolice, celor ce pot să vadă; şi întreg cel sensibil există în cel inteligibil, simplificat în sensurile minţii. În acela se află acesta, prin înţelesuri; iar în acesta acela, prin figuri. Iar lucrarea lor este una, cum ar fi «o roată în roată», zice minunatul văzător al lucrurilor mari, Iezechiel, vorbind, cred, despre cele două lumi (1, 16). Dumnezeiescul Apostol zice, la rândul său: «Cele nevăzute ale lui Dumnezeu se văd de la întemeierea lumii, înţelegându-se din făpturi» (Rom. 1, 20). Iar dacă prin cele ce se văd, se privesc cele ce nu se văd, cum s-a scris, cu mult mai vârtos vor fi înţelese prin cele ce nu se văd cele ce se văd, de către cei dedaţi contemplaţiei duhovniceşti. De fapt, contemplarea simbolică a celor inteligibile prin cele văzute este ştiinţă şi înţelegere duhovnicească a celor văzute prin cele nevăzute. Căci cele ce-şi sunt unele altora indicatoare trebuie să vădească reciproc prezenţa adevărată şi clară a celorlalte şi relaţia neştirbită cu acelea".[313]

Dar elementul raţional al chipului nu ajută persoana să cunoască şi să conducă doar pe cele cu care intră în contact, ci îi este dat chiar şi pentru propria-i cunoaştere şi conducere. Omul poate face diferenţa între sine şi elementele creaţiei. Ştie că el este după chipul lui Dumnezeu şi că are menirea de a ajunge la a Sa asemănare. Prin raţiune poate atât să caute şi să descopere pe Dumnezeu, cât şi să perceapă cele ce Însuşi Dumnezeu i le spune. Poate cunoaşte, dar se şi poate cunoaşte, precum se şi poate face cunoscut. Şi în funcţie de realităţile descoperite sau primite, omul se şi conduce spre sensurile care le consideră bune. Sf. Atanasie cel Mare spune că raţiunea nu conduce numai sufletul,

---

[312] IBIDEM, 40, scolia 3, p. 147.

[313] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mystagogia. Cosmosul şi sufletul, chipuri ale Bisericii*, 2, p. 17. „Cel ce ne-a dat nouă fiinţa din materia mai de jos şi din firea înţelegătoare, şi a adunat în chip minunat într-o fiinţă şi într-un ipostas cele potrivnice ale firii văzute în ele însele, ne-a dat şi existenţa bună prin cuvântul înţelepciunii Sale şi prin cuvântul cunoştinţei. Aceasta, ca, pe de o parte, să vedem prin cunoştinţa Duhului comorile ascunse ale Împărăţiei cerurilor dăruite nouă de El, pe de alta, să facem cunoscută celor apropiaţi, prin cuvântul înţelepciunii, bogăţia iubirii Lui şi bunătăţile veşnice pe care le-a găsit spre desfătare celor ce-L iubesc pe El" (CUV. NICHITA STITHATUL, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire şi despre cunoştinţă*, III, 90, Filocalia 6, pp. 309-310).

ci şi trupul, orientează întregul om spre virtute aşa cum vizitiul dirijează calul pe drumul cel bun.[314]

Raţiunea trăieşte într-o mişcare permanentă. Nu se poate opri niciodată. Orice gând, orice cuvânt care apare este trecut printr-o serie de etape de reflexie. Sf. Ioan Damaschin spune că de la gândul simplu până când se formulează cuvântul, mintea cunoaşte o amplă mişcare de înaintare în judecată. Astfel, el enumeră o serie de trepte pe care păşeşte mintea în acest itinerar, şi anume: gândul simplu (νόησις), gândul (ἔννοια), reflexia (ἐνθύμησις), înţelegerea (φρόνησις), raţionamentul (διαλογισμός), cuvântul mintal (ἐνδιάθετος λόγος) şi cuvântul rostit (προφορικὸς λόγος).[315]

Chiar dacă aceste etape pot fi văzute ca rămânând în legătură strictă numai cu gândul în cauză, totuşi ele reprezintă un model de transcedere a elementului raţional de la stadiul de capacitate la cel de actualizare a asemănării cu Dumnezeu. După cum raţiunea se mişcă în cele ce ţin de lucrurile lumii, tot aşa ea este chemată să se înalţe şi pe treptele înţelepciunii. Reflexia celor pământeşti reprezintă o umbră a reflexiei celor cereşti. Raţiunea vede că lucrurile lumii oferă un spaţiu mărginit de mişcare. Şi oricât s-ar strădui ea să urce pe treptele conceptualizării, şi oricât s-ar consuma, cu fiecare gând în parte, să repete acest drum, îşi dă seama că rezultatul final este un gând mărginit. Iar această mărginire trezeşte în elementul raţional al chipului setea cugetării la cele ale infinitului. El este chemat să se ridice pe alte trepte, cele ale luminării harului dumnezeiesc. Nu face de unul singur acest drum, ci cu ajutorul harului. Harul apare atât înaintea raţiunii, cât şi în interiorul ei. Înainte, ca un ghid spre orientarea în cele ale înţelepciunii; în interior, ca putere de mişcare. Şi cu cât persoana umană se hotărăşte să urmeze calea pe care harul o luminează, cu atât mai mult se umple şi ea de lumină şi de putere: „Dumnezeu este înţelepciune şi pe cei ce umblă în cuvânt şi înţelepciune îndumnezeindu-i prin cunoştinţa lucrurilor îi uneşte cu Sine prin lumină şi-i face dumnezei prin lucrare. Şi precum El a făcut toate prin înţelepciune din nimic şi conduce şi cârmuieşte cu înţelepciune toate ale lumii şi tot cu înţelepciune lucrează pururea mântuirea tuturor celor ce se apropie de El prin întoarcere, aşa şi cel ce s-a învrednicit să se împărtăşească de înţelepciunea cea de sus prin curăţie *face şi lucrează pururea ca chip al lui Dumnezeu, cu înţelepciune, cele ale voii dumnezeieşti* (s.n.). El se adună pe sine de la cele din afară şi împărţite în multe şi-şi înalţă în fiecare zi cugetarea sa prin cunoştinţa celor negrăite spre vieţile cu adevărat îngereşti. Şi unificându-şi după putinţă viaţa sa, se uneşte pe sine cu puterile de sus, care se mişcă în chip unitar în jurul lui Dumnezeu; şi prin ele se înalţă ca prin nişte bune călăuzitoare spre prima obârşie şi cauză”.[316]

[314] SF. ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt împotriva elinilor*, 32, PSB 15, p. 66.
[315] SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, II, 22, p. 95.
[316] CUV. NICHITA STITHATUL, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire şi despre cunoştinţă*, III, 47, Filocalia 6, p. 288.

2. Voinţa

Sf. Ioan Damaschin spune că propriu sufletului, prin urmare chipului dumnezeiesc din om, îi este şi puterea de a dori cele ce sunt conforme cu firea şi de a respinge cele ce i se împotrivesc acesteia: „Fiinţa doreşte să existe, să trăiască şi să se mişte spiritual şi sensual, râvnind după propria sa existenţă naturală şi deplină". Această dorinţă este în strânsă legătură cu elementul raţional, reprezentând capacitatea omului de a alege binele, calitate cunoscută sub numele de voinţă sau liber arbitru.[317]

Prin voinţă, datul ontologic al chipului este transpus în realitatea lui *a face, a împlini,* în sfera asemănării. Chipul înglobează în sine o seamă de posibilităţi spre desăvârşire, dar numai prin voinţă acestea se deschid primirii şi lucrării harului dumnezeiesc. *Asemănarea este prezentă în chip în starea de potenţă, iar voinţa personală face ca aceasta să înceapă să trăiască în starea de actualitate.*

Ca şi element al chipului, *voinţa are menirea de a transpune lucrarea raţiunii în practică,* precum şi de a o încuraja în progresul cugetării sănătoase. Ea este expresia întregului eu în acţiunea de deschidere faţă de lucrarea harului.[318] Voinţa nu poate fi detaşată de celelalte elemente ale fiinţei, ea reprezentând, de fapt, *tensiunea întregii noastre persoane*: „Voinţa nu trebuie înţeleasă ca o forţă ce stă în noi detaşată de ansamblul tuturor tendinţelor care alcătuiesc dinamismul fiinţei noastre; ci ea, ca tensiune generală a fiinţei noastre de a fi, trebuie să fie cu toate aspiraţiunile noastre, pe toate să le vrea, în toate să fie".[319]

Dumnezeu, creându-l pe om, a pus în el tot binele. Nu l-a întrebat dacă voieşte sau nu să fie creat. L-a adus ca pe un dar al iubirii Sale, dându-i posibilitatea să se adâncească în bucuria acestuia. Crearea omului este actul generozităţii lui Dumnezeu. El vrea ca omul să existe, vrea ca omul să se facă părtaş al iubirii Sale. Dar această voinţă a lui Dumnezeu nu este nicidecum o condamnare a omului la existenţă. Omul nu mai este întrebat, deoarece i se dă tot ce este mai bun. El nu mai poate reproşa nimic, demnitatea lui este mai presus decât cea a întregului univers. Nu este sclav, ci împărat liber care se doreşte să existe. Dumnezeu pune în om şi dorul de viaţă. Prin voinţa lui Dumnezeu omul primeşte viaţa, iar prin voinţa sa înaintează în existenţă: „Omul există întâi printr-o voinţă a altuia. Dar acea voinţă îi dă nu numai o fiinţă deosebită de voinţă, ci o existenţă care se voieşte şi ea pe sine. În aceasta vede caracterul lui de chip al lui Dumnezeu. Omul există întâi din forţa unei voinţe supreme, implicate într-o fiinţă. Acea voinţă îi dă omului existenţa, sau o fiinţă înzestrată cu o voinţă proprie, prin care omul îşi susţine şi vrea să-şi sporească fiinţa în colaborare cu voinţa lui Dumnezeu. Dar Dumnezeu îi dă omului şi o libertate neîngrădită de nimic, ca şi a Sa. Dar, neexistând prin sine, ci prin Dumnezeu, omul nu se poate nici anula prin voia lui, iar Dumnezeu nu-şi retrage voia prin care l-a creat pe om aşa. Astfel, omul poate folosi

[317] SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, II, 22, p. 95. Vezi şi: AIMILIANOS TSIRPANLIS, „The Anthropology of Saint John of Damascus", pp. 82-86.
[318] MAGISTRAND IEROD. IRINEU CRĂCIUNAŞ, „Rolul voinţei în viaţa morală", *Studii Teologice*, nr. 3-4/1956, p. 212.
[319] PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica şi Mistica,* p. 79.

libertatea chiar contrar lui Dumnezeu şi prin aceasta contrar sieşi, dar prin aceasta nu-L micşorează pe Dumnezeu şi nu se anulează pe sine, deşi se poate îngusta în existenţa lui, putând ieşi cu conştiinţa din infinitul lui Dumnezeu, cum nu poate ieşi Dumnezeu, care are infinitatea prin fiinţă".[320]

Dumnezeu doreşte omul în starea fericirii supreme şi de aceea îi şi dă capacitatea de a voi. Dumnezeu vrea ca şi omul să dorească cele ce El voieşte. Sub acest aspect, chipul atinge asemănarea prin interiorizarea şi trăirea voii lui Dumnezeu. Ceea ce El este după fiinţă, Dumnezeu doreşte ca omul să ajungă prin voinţă şi lucrare. Voinţa, ca element al chipului, atrage prin raţiune, ca element orientativ, toate celelalte facultăţi psihosomatice spre împlinirea aceleiaşi lucrări: voia lui Dumnezeu.

După Părintele Stăniloae, omul este o fiinţă paradoxală tocmai prin faptul că, fiind creat din nimic, dar după chipul lui Dumnezeu, este chemat la creşterea infinită în asemănarea cu Ziditorul său. Dumnezeu nu îl obligă, ci îi lasă libertatea de a accepta sau refuza invitaţia făcută.[321] Este creat liber, dar cu posibilitatea de a deveni şi mai liber, sau chiar mai neliber. Libertatea e puterea cu care chipul se deschide sau nu asemănării: „Omul e creat liber, dar îi este dată şi puterea de a se face prin el însuşi tot mai liber, sau tot mai neliber, dar, păstrând părerea că e liber, adică de a se folosi în mod schimbător sau de-a nu se folosi de libertatea lui. Libertatea e pentru el o putere pe care o poate păstra şi dezvolta, dar o poate şi lăsa să slăbească, lăsându-se stăpânit de poftele unilaterale ale comportamentelor sale inferioare. Omul e liber, dar îşi promovează adevărata libertate numai întărind fiinţa sa ca unitate omnilaterală a componentelor sale contrastante în Dumnezeu, de la care provin toate... Prin libertate, omul e chemat să înalţe tot mai mult fiinţa sa integrală în Dumnezeu. Astfel, libertatea ţine de însăşi natura umană, creată, susţinută şi atrasă de natura divină... În libertate stă demnitatea omului, creat după chipul lui Dumnezeu. Libertatea îl face pe om o fiinţă părtaşă în mod deosebit la Dumnezeu, ca Absolut".[322]

Potrivit Sf. Maxim Mărturisitorul, voinţa este inerentă firii umane, autodeterminarea apărând ca însăşi miezul chipului dumnezeiesc din om.[323] Nimic nu se poate realiza fără manifestarea acesteia. Voinţa „uneşte cunoştinţa cu făptuirea", iar prin împlinirea binelui uşurează totodată şi drumul minţii în ridicarea cea către Dumnezeu.[324] Cu cât voinţa se deschide mai mult virtuţii, cu atât mintea se ridică mai sus, pentru ca, în cele din urmă coborând la cele ale voinţei, mintea oferă acesteia o şi mai puternică orientare şi chemare spre o mai amănunţită deschidere spre asemănare. Se poate vorbi de o înălţare a minţii şi de o întindere a voinţei, de o dezvoltare verticală, cât şi orizontală a capacităţilor chipului de actualizare a asemănării.

Sf. Grigorie de Nyssa spune că principiul binelui este sădit în om încă de la creaţie ca o dorinţă de

[320] IDEM, „Omul şi Dumnezeu", p. 274.
[321] IBIDEM, p. 214.
[322] IDEM, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, pp. 50-51.
[323] LARS THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul: Microcosmos şi mediator*, pp. 234-235.
[324] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, II, 28, Filocalia 2, p. 73.

dezvoltare a chipului prin asemănare. Omul poate să urmeze sau să se împotrivească acestuia, libertatea voinţei îi oferă această posibilitate. A fi după chipul lui Dumnezeu înseamnă a fi liber, a putea alege în mod nesilit principiile după care să se conducă. Şi numai pentru că este stăpânul propriei voinţe poate să primească şi bunătăţile harului dumnezeiesc, atât ca o răsplătire a celor împlinite, cât şi ca o chemare şi putere spre împlinirea binelui superior.[325] Asemănarea presupune libertatea chipului, ceea ce se săvârşeşte din constrângere nu poate fi numit virtute.[326]

Activitatea voinţei asigură viaţa virtuţii, ambele înnobilând existenţa persoanei. Dacă voinţa nu lucrează, sau dacă lucrează contrar naturii umane, aplecându-se spre rău, existenţa se atrofiază şi îşi pierde valoarea.[327]

Harul dumnezeiesc, chiar şi în starea primordială, nu lucra în om contrar voinţei acestuia. Dumnezeu nu forţează pe nimeni niciodată, trebuie ca mai întâi să vrei ca să poţi primi: „Căci nu lucrează Duhul o aplecare a voii fără voie, ci pe una voită o modelează până la îndumnezeire”.[328]

Omul a fost creat perfect. În firea lui se găsea sădită şi pornirea spre împlinirea binelui. Virtutea era respiraţia chipului şi viaţa asemănării.[329] În starea primordială, omului îi era foarte uşor să împlinească binele, trebuia doar să se mişte conform naturii sale: „Dar fiindcă toate câte le-a făcut Dumnezeu sunt bune foarte (căci toate le-a făcut întru înţelepciune), a dat firii cuvântătoare harul libertăţii şi i-a sădit puterea născocitoare a gândurilor, ca să se săvârşească ceea ce ţine de noi şi să nu fie binele silit şi fără voie, ci să fie fapta alegerii noastre”.[330]

Sfinţii Părinţi au spus că dacă pentru crearea lumii şi a omului a fost de ajuns doar o singură voinţă, cea a lui Dumnezeu, pentru îndumnezeire, pentru dobândirea asemănării sunt necesare două: cea a lui Dumnezeu şi cea a chipului, a persoanei. Din acest punct de vedere, se poate spune că libertatea este atât un dar, cât şi un rezultat: *dar* – pentru că există ca element al chipului; *rezultat* – ca o creştere voită a ceea ce Dumnezeu a pus în noi: „Libertatea ca semn al puterii spiritului nu e numai un dar, ci şi un rezultat al efortului... Omul e liber numai dacă e liber şi de sine pentru alţii, în iubire, dacă e liber pentru Dumnezeu, sursa libertăţii, pentru că e sursa iubirii”.[331]

Fiind element al chipului, voinţa este proprie numai omului. Nimeni din lumea văzută nu a mai primit un dar atât de mare. Toate celelalte creaturi împlinesc ceea ce Dumnezeu le-a poruncit.

---

[325] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Marele cuvânt catehetic sau Despre învăţământul religios*, 5, PSB 30, p. 295.
[326] IDEM, *Despre facerea omului*, 16, PSB 30, p. 49. Vezi şi: PAULOS GREGORIOS, *Cosmic Man: The Divine Presence*, pp. 131-141. „Cel care are să se mântuiască nu se va mântui fără voia lui, că nu este obiect neînsufleţit, ci, mai mult decât orice, este înzestrat cu voinţa liberă şi din propria lui voinţă se grăbeşte spre mântuire” (CLEMENT ALEXANDRINUL, *Sromatele*, VII, PSB 5, p. 502); „Virtutea e produsul combinării liberului arbitru cu binele şi al persistării în poziţia aceasta” (PR. PROF. DUMITRU STĂNILOAE, „nota 149”, la: SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, PSB 80, p. 134); „Avea (omul n.n.) adică puterea să rămână şi să progreseze în bine ajutat fiind de darul dumnezeiesc, după cum avea şi putere să se întoarcă de la bine şi să ajungă la rău, lucru pe care Dumnezeu îl îngăduia, pentru motivul că omul era înzestrat cu liberul arbitru. Nu este virtute ceea ce se face prin forţă” (SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, II, 12, p. 83).
[327] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Marele cuvânt catehetic sau Despre învăţământul religios*, 31, PSB 30, p. 329.
[328] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, 6, Filocalia 3, p. 51.
[329] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre Fericiri*, 5, PSB 29, p. 371.
[330] IDEM, *Tâlcuire amănunţită la Cântarea Cântărilor*, II, PSB 29, p. 136.
[331] PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 321.

Fiecare se mişcă potrivit legii ce i-a fost dată. Numai omul face ceea ce el crede de cuviinţă, chipul dumnezeiesc primit îi conferă această măreţie.[332] Dumnezeu i-a dat omului liberul arbitru ca pe o posibilitate de deschidere personală faţă de bunătăţile pe care El doreşte cu atâta ardoare să le reverse asupra lui.[333] Şi cu cât omul voieşte cele ce voieşte Dumnezeu despre el, cu atât mai mult chipul împlineşte asemănarea la care a fost chemat: „Libertatea este asemănarea cu acea neatârnare şi autodeterminare, care ne-a fost dăruită dintru început de Dumnezeu".[334]

3. Sentimentul

Un alt element al chipului este sentimentul. Acesta se prezintă ca un dor profund după altcineva decât propria persoană. Este o zbatere ontologică, o frământare continuă ce nu-şi găseşte răspunsul în cadrul strict uman. Îndeamnă la căutarea altcuiva, a lui Dumnezeu. El este Iubirea desăvârşită (cf. In. 4, 8, 16), iar pe om l-a făcut ca pe o iubire mărginită. Chipul Chipului, omul, este şi oglindirea Iubirii. Are în sine o sete şi o foame după comuniunea cu Dumnezeu. Cuvintele Fer. Augustin exprimă în mod clar acest adevăr: „Ne-ai făcut pe noi pentru Tine (Doamne n.n.) şi neliniştit este sufletul nostru până ce se va odihni în Tine".[335]

După Sf. Maxim Mărturisitorul, Dumnezeu este nemişcat după fiinţă Sa, în sensul că fiind desăvârşit, absolut etc. nu are spre ce să mai tindă, nu are ce să primească de la nimeni, dar după iubirea Sa se mişcă şi coboară la nivelul comuniunii harice cu omul care caută şi cheamă iubirea divină. Dumnezeu dezvoltă capacitatea de iubire a omului, atrăgându-o spre Sine prin iubirea Sa covârşitoare, dar şi prin ajutorul permanent pe care îl pune în fiinţa omului. Noi nu suntem singuri în această alergare către Dumnezeu, deoarece toată forţa şi tot ajutorul le primim de la Dumnezeu. Noi iubim pe Dumnezeu cu iubirea pe care El a pus-o în noi. Dumnezeu este Cel care ne iubeşte într-un mod inexplicabil pentru ca să ne convingă ca şi noi să ne deschidem iubirii.[336] Datorită Lui

---

[332] JÜRGEN MOLTMANN, *Man: Christian Anthropology in the Conflict of the Present*, translated by John Sturdy, SPCK and Fortress Press, London and Philadelphia, 1974, pp. 108-111.

[333] „Deci, eu afirm că omul a fost creat liber, dar se supune cui îi place. După părerea mea, în aceasta constă cel mai mare dar pe care l-a primit de la Dumnezeu. Toate celelalte fiinţe se supun poruncii divine ca unei necesităţi. Să luăm de exemplu cerul: el respectă porunca Stăpânului său şi nu se deplasează niciodată de la locul desemnat lui; apoi soarele… pământul… În felul acesta şi celelalte creaturi se supun în mod necesar Creatorului lor. Nici una dintre ele nu poate face altceva decât lucrarea pentru care a fost creată… Omul însă a primit puterea de a-şi stăpâni firea şi a se supune cui îi place. Eu zic că acest dar i-a fost oferit omului în vederea obţinerii unor daruri şi mai mari, anume pentru a se face vrednic să primească din partea lui Dumnezeu ceva în plus faţă de ceea ce are acum… Dumnezeu, vrând să cinstească pe om, l-a înzestrat cu facultatea de a cunoaşte bunurile superioare şi de a putea face ceea ce vrea, apoi l-a îndemnat să săvârşească binele fără să-l lipsească de liberul arbitru, ci numai indicându-i această cale. Deşi a primit îndemnul şi chiar porunca lui Dumnezeu să facă binele, el poate să facă ceea ce vrea… Dumnezeu nu porunceşte de dragul de a suprima puterea pe care i-a dat-o omului, ci pentru a-l dărui după aceea, pe drept, cu ceva mai bun, acest dar venind ca o recompensă pentru supunerea sa faţă de Dumnezeu, pentru că omul s-a supus atunci când putea să nu se supună" (METODIU DE OLIMP, *Despre Liberul Arbitru*, 16, PSB 10, trad. Pr. Prof. Const. Corniţescu, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1984, pp. 228-229). RAY S. ANDERSON, *On Being Human: Essays in Theological Anthropology*, pp. 78-87.

[334] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Dialogul despre suflet şi înviere*, PSB 30, p. 384.

[335] FER. AUGUSTIN, *Confessiones (Mărturisiri)*, I, 1, ediţia a II-a, trad. Prof. Dr. Docent Nicolae Barbu, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1994, p. 85.

[336] „Ca dragoste şi iubire Dumnezeirea se mişcă, iar ca dragă şi iubită mişcă spre Sine toate cele capabile de dragoste şi iubire. Şi ca să spun şi mai clar: Se mişcă întrucât sădeşte afecţiunea lăuntrică a dragostei şi a iubirii în cei capabili

putem să iubim şi noi, coborârea Sa iubitoare fiind pricina ridicării noastre întru iubire.

Dacă raţiunea orientează celelalte elemente ale chipului, iar voinţa le adună în sine conferindu-le tensiunea asemănării, sentimentul este cel care pătrunde în acestea şi le arată motivul, le spune pentru ce, pentru că Dumnezeu este Iubire. Sub acest aspect, *sentimentul apare ca raţiunea raţiunii şi voinţa voinţei, ca motorul care le pune pe acestea în mişcare*. Sub acest aspect, se poate spune că numai iubirea este cea care asigură autenticitatea sensului: „Unde e iubire, e sens, de aceea sens infinit şi adevăratul sens nu se găseşte în mărginire, în lipsa de iubire. O raţiune fără iubire e o raţiune monotonă, limitată, o repetiţie fără sens”.[337]

Sf. Grigorie de Nyssa spune că iubirea este caracteristica principală prin care se evidenţiază chipul lui Dumnezeu din om, prin ea menţinându-se în starea vie toate celelalte elemente pe care le reprezintă calitatea chipului: „Dacă această iubire nu există, atunci toate trăsăturile chipului se schimbă”.[338]

Această idee este preluată şi de Sf. Maxim Mărturisitorul, care spune că iubirea este cea care arată în modul cel mai clar prezenţa chipului dumnezeiesc în om şi cea care asigură, în acelaşi timp, în modul cel mai uşor cu putinţă, realitatea asemănării: „Fiindcă nimic nu e atât de mult în chip dumnezeiesc ca dumnezeiasca iubire, nici atât de tainic şi de înalt lucrător spre îndumnezeirea oamenilor. Căci cuprinde în sine toate bunătăţile câte le prezintă cuvântul adevărului în chipul virtuţii şi e despărţită şi ruptă de toate câte se cuprind în chipul răutăţii (al păcatului) ca plinirea legii şi a proorocilor (Rom. 13, 10). Căci lor le urmează taina iubirii care ne face pe noi, din oameni, dumnezei, şi-i adună pe cei împărţiţi în raţiunea generală a poruncilor şi, cuprinzându-i pe toţi în chip unitar prin bunăvoire, e puterea din care pornesc toţi în purtările lor diferite prin iconomie”.[339]

A vorbi despre iubire înseamnă, în limbajul filocalic, a vorbi despre Dumnezeu. Dumnezeu este Iubire, şi din iubire l-a creat şi pe om. A pus în el o serie de capacităţi prin care să vină la comuniunea iubirii cu Sine. Iubirea, în sensul de element al chipului, îndeamnă persoana să se primească pe sine ca dar de la Dumnezeu şi să se iubească, îngrijindu-se de un răspuns cât mai sincer pe care să-l dea Ziditorului său. Iubirea nu se vrea de una singură. Ea cheamă toată fiinţa omului la deschidere. Cunoaşte pe Dumnezeu-Iubire şi ştie că numai prin El se poate împlini. Astfel, iubirea este „esenţa existenţei”[340] şi „sursa tuturor formelor de bine”, deoarece ea este pusă în noi de Însuşi Dumnezeu, dar vine, în acelaşi timp, şi de la El atât ca viaţă cât şi ca putere de

---

de acestea şi mişcă întrucât atrage prin fire dorinţa celor ce se mişcă prin ea. Şi iarăşi: *mişcă şi Se mişcă, pentru că însetează după însetarea de Ea şi îi este drag să fie dragă şi iubeşte să fie iubită* (s.n.)” (SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, 85, PSB 80, p. 229).

[337] PR. PROF. DUMITRU STĂNILOAE, „Introducere”, la: SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, PSB 80, p. 42. „Numai iubirea ne scoate din întuneric. Numai ea ne ridică din chinurile însingurării care sunt un adevărat iad. Numai ea dă simţului inimii un sens, le îndreaptă spre Dumnezeu şi spre viaţa curată şi veşnică” (IDEM, în: *Omagiu memoriei Părintelui Dumitru Stăniloae*, Ed. Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei, Iaşi, 1994, p. 83).

[338] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre facerea omului*, 5, PSB 30, p. 24.

[339] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Epistolele*, 2, Către Ioan Cubicularul, Despre iubire, Scrieri, partea a doua, PSB 81, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1990, pp. 27-28.

atragere pentru a ne ridica la desăvârşirea iubirii noastre.[341] Fiecare om are iubirea, dar numai cel care, prin „sinergia" harului, se face iubire ajunge la îndumnezeire. Sf. Diadoh al Foticeii spune că iubirea este „culoarea cea mai vie" prin care harul înalţă chipul la frumuseţea asemănării dumnezeieşti.[342]

Prin iubire omul devine născător de bine şi creator de valori. Lucrează la asemănarea sa cu Dumnezeu, prin naşterea altora în viaţa cea duhovnicească. Niciun alt element psihosomatic nu exprimă mai bine caracteristica alterităţii persoanei umane decât iubirea. Prin ea omul uită de sine pentru a pune mai întâi în lumină persoana semenului. Voinţa sa, raţiunea etc. sunt folosite în scopul celuilalt. Cele mai adânci şi mai curate simţăminte şi puteri sunt aduse în slujba semenului.[343]

Chipurile umane se caută unele pe altele, după cum Persoanele Sfintei Treimi se trăiesc Unele pe Altele. Fiecare eu conţine o impresionantă potenţialitate de iubire şi de ieşire în întâmpinarea celuilalt. Dar niciodată în acest dialog el nu vine singur, ci împreună cu cei pe care îi iubeşte. De aceea, se poate spune că sentimentul extinde cu mult mai mult perimetrul de realizare al asemănării decât celelalte elemente. El nu lucrează numai în propriul eu, ci şi în ceilalţi, pentru ca pe toţi să-i aşeze în unitatea fraternităţii naturii umane. Elementul iubirii cheamă la o împlinire a unuia prin celălalt şi a tuturor prin Dumnezeu: „Pentru că sunt chipuri ale aceluiaşi prototip şi au temeiul susţinerii în El, acesta iradiază în ele şi o sete de-a se uni tot mai mult cu El, prin aceasta şi între ele, care sunt interior legate între ele... Persoanele nu pot avea această unitate între ele decât prin El ca prototip unitar, bogat şi atractiv al tuturor... Nu putem să ne întâlnim cu Dumnezeu decât în cea mai intimă comuniune cu ceilalţi. Căci fiecare persoană umană e o taină adâncită în taina infinită a Persoanei Cuvântului. Toţi, adâncindu-ne prin comuniune unul cu altul, Îl descoperim tot mai bogat pe Dumnezeu Cuvântul în noi înşine şi unul în altul. Pe măsură ce urcăm în această unitate a comuniunii noastre urcăm nu numai în unitatea fiinţei noastre, ci şi în prototipul Fiului şi în comuniunea Lui cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt".[344]

Iubirea este forţa prin care se realizează comuniunea omului cu Dumnezeu. Prin iubire chipul lucrează asemănarea, iar asemănarea este ţinută în permanentă actualitate. Cu cât chipul se deschide acţiunii harului, cu atât mai mult îşi dă seama de bunătatea şi generozitatea lui Dumnezeu. Şi chiar dacă îşi manifestă într-un anumit grad iubirea faţă de Creatorul său, conştientizează că nu este de ajuns, că trebuie cu mai multă preocupare şi sinceritate să se aprindă de o iubire şi mai mare. Şi aşa la nesfârşit, căci, după cum spune Sf. Grigorie de Nyssa, Dumnezeu este Iubirea de care nu te saturi

---

[340] PR. PROF. DUMITRU STĂNILOAE, „nota 60", la: SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Epistolele*, PSB 81, p. 34.
[341] IDEM, „nota 42", la: SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Epistolele*, PSB 81, p. 28.
[342] SF. DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic despre viaţa morală, despre cunoştinţă şi despre dreapta socoteală duhovnicească, împărţit în 100 de capete*, 89, Filocalia 1, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 350.
[343] PR. PROF. DR. DUMITRU I. BELU, *Despre iubire*, Ed. Omniscop, Craiova, 1997, pp. 44, 46-47.

niciodată.[345]

Prin urmare, se poate spune că iubirea este cea care conferă mărginirii chipului posibilitatea de a se menţine şi a înainta în infinitatea asemănării.

4. Conştiinţa

Conştiinţa (ἡ συνείδησις) este *ochiul chipului prin care se observă binele ce trebuie împlinit*. Ea poate fi numită şi urechea cu care chipul aude şi păstrează viu în sine glasul lui Dumnezeu. Într-un cuvânt, *conştiinţa este organul spiritual după care chipul se orientează atunci când trebuie să împlinească sau să evite o faptă*: „Conştiinţa e gândul sădit de Dumnezeu în om, ca o scânteie fierbinte şi luminoasă. Conştiinţa luminează deplin mintea şi o obligă să facă deosebirea între bine şi rău. În conştiinţă omenescul se întâlneşte cu dumnezeiescul. Ea e şi a lui Dumnezeu şi a omului. Prin ea omul se află în legătură ontologic-dialogică cu Dumnezeu. Ea e faţa omului întoarsă spre soarele existenţei. Ea e gând al lui Dumnezeu, dar «semănat» în om şi prin aceasta ţine de om. Prin ea omul vorbeşte cu sine, dar prin sine vede pe Dumnezeu şi răspunde lui Dumnezeu".[346]

După Sfânta Scriptură, conştiinţa apare drept glasul lui Dumnezeu pe care El l-a sădit în firea umană din momentul creaţiei. Bineînţeles, glasul sub forma creată, la fel ca şi celelalte elemente ale chipului care reprezintă însuşirile dumnezeieşti în forma mărginită. Şi acest glas strigă în mod permanent în om arătându-i ce trebuie să împlinească şi spunându-i, totodată, că întreagă viaţa sa este de la Dumnezeu şi numai prin Dumnezeu poate fi pusă în valoare.[347]

Conştiinţa mai poate fi numită şi „paznicul şi călăuza legii morale", precum şi „graiul şi ochiul lui Dumnezeu înlăuntru nostru".[348]

Cu siguranţă că în decursul timpului aceasta a primit o serie de definiţii şi denumiri, însă fondul de care s-a ţinut seama când acestea s-au formulat rămâne acelaşi: *conştiinţa este organul duhovnicesc după care chipul se orientează în dobândirea asemănării*, după cum bine reiese şi din cele spuse de Sf. Ap. Pavel: „Căci, când păgânii care nu au lege, din fire fac ale legii, aceştia, neavând lege, îşi sunt loruşi lege, ceea ce arată fapta legii scrisă în inimile lor, prin mărturia conştiinţei lor şi prin judecăţile lor, care îi învinovăţesc sau îi şi apără" (Rom. 2, 14-15).

Dacă analizăm textele Sfintei Scripturi descoperim un întreit rol al conştiinţei: *sfătuitor* (înaintea realizării faptei); *martor* (în timpul) şi *judecător* (după ce fapta este împlinită). Spre nicio faptă nu trebuie să se pornească omul dacă este oprit de glasul conştiinţei (F.A. 24, 16; Rom. 14,

---

[344] PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, „Omul şi Dumnezeu", p. 235.
[345] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Dialog despre suflet şi înviere*, PSB 30, p. 382.
[346] PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, „nota 1053", la: AVA DOROTEI, *Felurite învăţături lăsate ucenicilor săi când a părăsit mânăstirea Avei Serid şi a întemeiat cu ajutorul lui Dumnezeu mânăstirea sa, după moartea Avei Ioan proorocul şi după tăcerea desăvârşită a Avei Varsanufie*, III, Despre conştiinţă, 1, Filocalia 9, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1980, p. 507.
[347] DIACON PROF. DR. GRIGORIE T. MARCU, *Antropologia paulină*, pp. 47-50; ROBERT JEWETT, *Paul's Anthropological Terms: A Study of their Use in Conflict Settings*, pp. 402-446.

22). Ea arată drumul cel bun şi numai acesta trebuie urmat: „Dacă inima noastră nu ne osândeşte, avem îndrăznire către Dumnezeu" (I In. 3, 21). Sf. Ap. Pavel îndeamnă la păstrarea curată a conştiinţei (I Tim. 1, 5, 19; 3, 9) şi la cercetarea ei ori de câte ori se doreşte a se realiza ceva (I Cor. 11, 28; II Cor. 13, 5; Gal. 6, 4).

Pentru Sf. Ioan Gură de Aur conştiinţa apare drept *oglinda duhovnicească a chipului,* în care acesta, privindu-se, vede starea în care se află. În orice parte ar căuta să privească, sufletul nu poate observa altceva decât binele sau răul săvârşit.[349] Binele aduce mângâiere şi putere, iar răul frică şi deznădejde. Conştiinţa este judecătorul cel drept, pus de Dumnezeu în noi încă de la creaţie, care cere întoarcerea noastră: „Chiar de la început, de când a făcut pe om, Stăpânul Cel iubitor de oameni a pus în om conştiinţă, acuzator nelipsit din om, care nu poate greşi, nici nu poate fi înşelat. Chiar dacă ai putea ascunde de toţi oamenii păcatul săvârşit sau fapta de ruşine, de acest acuzator n-o poţi ascunde. Acuzatorul acesta pe care-l ai în tine te însoţeşte mereu, te supără, te chinuie, te biciuieşte şi niciodată nu se linişteşte, ci se năpusteşte asupra ta şi în viaţă şi, între lume şi la masă şi când dormi şi când te scoli; îţi cere socoteală de cele ce ai greşit, îţi pune sub ochi şi mărimea păcatelor şi pedeapsa care urmează. Şi după cum un doctor bun nu încetează de a da doctorii unui bolnav până ce nu-l vede făcut sănătos, tot aşa şi conştiinţa nu se opreşte, ci are necontenit grijă".[350]

Despre conştiinţă ca judecător vorbeşte şi Sf. Maxim Mărturisitorul. El o compară pe aceasta cu glasul Sf. Ioan Botezătorul care striga în pustie şi condamna păcatele tuturor, îndemnându-i la pocăinţă. Pustiei Iordanului îi corespunde sufletul pustiit de păcate. În acesta, în adâncul inimii sale, strigă glasul conştiinţei, chemând la aflarea căii celei drepte, cea a Domnului.[351]

Dar pe lângă aceasta, Sf. Maxim mai vorbeşte şi despre un alt fel de conştiinţă: despre cea curată, cea care a ajuns la asemănarea cu Dumnezeu. Aceasta nu mai joacă rolul de judecător şi nici nu mai apare nici măcar ca glas al chipului, ci ca însuşi glasul Cuvântului lui Dumnezeu: „Fiecare sfânt este, în chip vădit, prin viaţa lui, ca unul ce are în sine pe Cuvântul care-Şi strigă voia Sa către ceilalţi oameni, un glas al Cuvântului şi un înainte-mergător pe măsura şi după chipul dreptăţii şi al credinţei din el".[352]

---

[348] PROT. DR. SIMION RADU, „Despre rolul conştiinţei morale creştine", *Mitropolia Olteniei,* nr. 3-4/1975, p. 223.

[349] „Prin conştiinţă ne vedem propriu-zis faţa noastră, pentru că o vedem în lumina lui Dumnezeu, singura care o luminează. Când abaterile noastre de pe calea pe care ne putem dezvolta ca ceea ce suntem şi trebuie să fim, sau când petele aşezate pe ea nu sunt prea mari, ne vedem mustraţi de conştiinţă" (PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, „nota 1054", la: AVA DOROTEI, *Felurite învăţături lăsate ucenicilor săi când a părăsit mânăstirea Avei Serid şi a întemeiat cu ajutorul lui Dumnezeu mânăstirea sa, după moartea Avei Ioan proorocul şi după tăcerea desăvârşită a Avei Varsanufie*, III, Despre conştiinţă, 1, Filocalia 9, p. 508).

[350] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere (I)*, XVII, PSB 21, p. 189. „Cel ce nu are în sine nimic rău, nu se teme de nimic, pe când cel ce vieţuieşte în răutăţi, în nimeni nu se încrede, tremură chiar şi de frica celor din casa lui, şi priveşte totul cu ochi bănuitori. Dar ce spun eu că tremură înaintea casnicilor lui, când el poartă chiar în el însuşi tribunalul acela nepărtinitor al conştiinţei? Nu numai criticile din afară îl neliniştesc mereu, ci şi acelea din el îl tulbură şi nu-l lasă deloc să se liniştească" (IDEM, *Omilii la Epistola către Filipeni a Sfântului Apostol Pavel,* XV, trad. Arhim. Teodosie Atanasiu, Ed. Icos, 1998, p. 259).

[351] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie,* 47, Filocalia 3, p. 163.

[352] IBIDEM, 47, pp. 162-163.

De fapt, scopul cu care Dumnezeu a sădit conştiinţa în suflet este de a-i fi omului ca punct de reper. Ava Dorotei spune că aceasta este dată ca o lege a firii, ca o scânteie care luminează mintea în drumul ei de realizare a asemănării. Conştiinţa aparţine tuturor oamenilor şi nu poate fi pierdută. Numai prin păcat conştiinţa devine potrivnică omului, deoarece nu cade la învoială cu fărădelegile făcute. Conştiinţa nu poate ascunde cele săvârşite, ea nu poate fi coruptă nici de posesorul său. De aceea, Ava Dorotei o identifică cu pârâşul din textul de la Mt. 5, 25-26 care depune mărturie înaintea Dreptului Judecător. Cel care vrea să aibă conştiinţa de partea sa trebuie să o păzească pe aceasta curată faţă de Dumnezeu, de semeni şi faţă de toate lucrurile şi fiinţele din univers.[353]

Vorbind despre structura conştiinţei, Părintele Stăniloae afirmă că la nivelul acesteia se poate admite existenţa a două regiuni, şi anume: *subconştientul* şi *transconştientul*. *Subconştientul,* contrar psihologiei moderne aflate sub influenţa lui Freud, se referă la bagajul faptelor păcătoase pe care conştiinţa le poartă cu sine; pe când *transconştientul* reprezintă cămara împărătească a virtuţilor în care harul dumnezeiesc se coboară şi conlucrează cu energiile chipului pentru a înălţa toate elementele psihosomatice la frumuseţea asemănării.[354]

În starea primordială conştiinţa omului era atât de curată încât înlocuia toată legea şi toată Scriptura. Ascultarea şi urmarea acesteia asigura îndumnezeirea chipului.

5. Apofatismul persoanei umane

Despre om s-au spus şi se mai pot, cu siguranţă, spune multe. Cele prezentate de noi în acest capitol sunt doar scurte reflecţii scripturistice şi patristice cu privire la constituţia şi menirea omului. Fiind fiinţă dinamică, nicio definiţie nu poate epuiza conţinutul său antropologic. Omul trebuie văzut atât din punctul de vedere a ceea ce el este, cât şi din perspectiva a ceea ce poate realiza. Însă, şi o latură şi cealaltă afirmă caracterul apofatic al persoanei umane: „Omul este un tot indivizibil de o extremă complexitate. E cu neputinţă să-ţi faci despre el o concepţie simplă. Nu există metodă să-l cuprindă în acelaşi timp în ansamblul, în părţile şi în relaţiile lui cu lumea din afară”.[355]

În decursul timpului, ştiinţa a formulat o serie de ipoteze antropologice. Fiecare ramură a definit omul ca altceva. El a fost redus doar la părţile, elementele şi substanţele de care fiecare ştiinţă s-a preocupat. Nu a fost privit ca întreg şi nici nu s-a dorit o înţelegere a lui ca fiinţă cu conţinut profund. O destructuralizare primă a omului este făcută de medicină. Corpul este despărţit de persoană, apărând ca un *alter ego*, mult mai important decât cel real. Spre aceasta îşi îndreaptă ea

[353] AVA DOROTEI, *Felurite învăţături lăsate ucenicilor săi când a părăsit mânăstirea Avei Serid şi a întemeiat cu ajutorul lui Dumnezeu mânăstirea sa, după moartea Avei Ioan proorocul şi după tăcerea desăvârşită a Avei Varsanufie*, III, Despre conştiinţă, 1-7, Filocalia 9, pp. 507-512.
[354] PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica şi Mistica,* p. 73.
[355] DR. ALEXIS CARREL, *Omul, fiinţă necunoscută*, ediţia a II-a, trad. Lia Busuioceanu, Ed. Cugetarea, Bucureşti, f.a., p. 16.

toată atenţia şi toată preocuparea. Corpul este „maşinăria omenească" ce trebuie „reparată". Nu mai există persoană, ci numai piese organice defecte care trebuiesc schimbate.[356] Omul este pus între paranteze, doar corpul rămâne în sfera de acţiune a medicinii. Prin urmare, ipotezele antropologice formulate de ea nu sunt decât nişte simple aspecte anatomice şi fiziologice.[357]

Astfel de tendinţe au fost urmate şi de celelalte ştiinţe. Fiecare ştiinţă, o altă tehnică şi o altă ipoteză. Niciodată omul concret. Aşa s-a ajuns să se spună că omul este: un cadavru disecat (anatomiştii), o conştiinţă (psihologia), o împreunare uimitoare de celule şi lichide nutritive (fiziologia), un animal care consumă (economia) etc.[358]

Dar pe lângă toate aceste afirmaţii au apărut şi o serie de întrebări fără răspuns. Şi cu cât se încearcă definirea omului, cu atât mai mult se descoperă faptul că el rămâne în afara celor enunţate,[359] din acest punct de vedere putându-se afirma că ştiinţa antropologică este cea mai problematică, dificultăţile cunoaşterii aflându-se la tot pasul.[360] Şi ceea ce este şi mai important, omul nu rămâne o fiinţă necunoscută numai după latura sa spirituală, ci şi după partea sa corporală. Chiar şi trupul prezintă un apofatism care nu poate fi dezlegat în totalitate.[361]

Spiritualitatea Ortodoxă nu numai că a păstrat taina trupului, dar a adăugat la aceasta şi pe cea a sufletului. A vorbit apoi despre misterul unirii celor două taine şi despre dimensiunile nesfârşite ale întinderii chipului spre asemănare. Omul nu este o mulţime de elemente care pot fi disociate şi tratate în mod individual. El este un tot compact ale cărui străfunduri nu poate să le atingă nimeni: „Despre om nu se poate vorbi decât prin paradox şi antinomii. Fiinţă complexă, mereu în mişcare şi devenire, în luptă cu sine şi cu tot ce-l înconjoară, omul este şi va fi, totdeauna, o problemă pentru om".[362]

Omul apare ca un alt fel de univers, mult mai adânc, mult mai întins. Îl arată aşa atât structura sa psihosomatică, dar mai ales deschiderea pe care el o poate manifesta.[363] Omul e mult mai mult decât se vede, mult mai mult decât se poate simţi, chiar şi el ca persoană. Iar acest mult mai mult rămâne îmbrăcat în mister.

---

[356] DAVID LE BRETON, *Antropologia corpului şi modernitatea*, trad. Doina Lică, Ed. Amarcord, Timişoara, 2002, pp. 8-9.
[357] IBIDEM, p. 210.
[358] DR. ALEXIS CARREL, *Omul, fiinţă necunoscută*, p. 17. „De multe ori se dă unei părţi o importanţă exagerată în dauna celorlalte. Suntem obligaţi să considerăm în om diferitele lui aspecte: fizico-chimic, anatomic, fiziologic, metapsihic, intelectual, moral, artistic, religios, economic, social etc. Fiecare savant, mulţumită unei deformaţii profesionale bine cunoscută, îşi închipuie că cunoaşte fiinţa umană, cu toate că nu înţelege din ea decât o parte minusculă. Vederi fragmentare sunt luate drept expresia întregului. Iar aceste vederi sunt alese după capriciile modei care, rând pe rând, acordă mai multă importanţă individului sau societăţii, poftelor fiziologice sau activităţilor spirituale, puterii muşchilor sau puterii creierului, frumuseţii sau utilităţii etc. Din această cauză, omul ne apare sub numeroase aspecte. Noi alegem arbitrar printre ele pe acelea care ne convin şi uităm pe celelalte" (IBIDEM, p. 50).
[359] IBIDEM, p. 18.
[360] IBIDEM, p. 24.
[361] IBIDEM, pp. 18-19.
[362] PR. MIHAI MOCANU, „Aspecte ale apofatismului antropologic", *Ortodoxia*, nr. 1-2/1995, p. 110.
[363] HIEROTHEOS, MITROPOLIT DE NAFPAKTOS, *Persoana în tradiţia ortodoxă*, p. 81; PR. IOAN C. TEŞU, *Omul – taină teologică. Studii de spiritualitate filocalică*, pp. 32-33.

După cum Dumnezeu este negrăit, tot la fel şi omul. Este creat după chipul Lui, iar între însuşirile chipului se numără şi apofatismul. Apofatismul uman îşi trage rădăcina din apofatismul divin. Vâşeslavţev spune că precum există un *Deus absconditus* tot la fel există şi un *homo absconditus*, şi precum se vorbeşte despre o *teologie negativă* tot la fel trebuie să existe şi o *antropologie negativă*, o antropologie care să precizeze misterul persoanei umane.[364] Însă, în comparaţie cu apofaticul divin, care e infinit şi necreat, apofaticul uman e mărginit şi creat, dar, cu toate acestea, acesta din urmă este înrudit cu cel dintâi, deoarece el l-a creat.[365]

Sf. Grigorie de Nyssa, referindu-se la textul de la Fac. 1, 26, spune că omul este după chipul lui Dumnezeu numai dacă are în sine, în formă creată şi mărginită, toate însuşirile pe care El le posedă în mod infinit şi necreat. De aici deduce Sf. Grigorie că dacă Dumnezeu este mai presus de înţelegerea raţională, tot la fel trebuie să fie şi omul. Prin urmare, apofatismul uman se prezintă ca o caracteristică a chipului divin din om.[366]

Însă, omul nu este fiinţă apofatică numai la nivel general, de ansamblu de elemente, ci şi la nivelul fiecărui element în parte. Cu cât se adânceşte cineva în structura fiinţei omeneşti cu atât mai mult descoperă taine de nepătruns cu mintea. Tainã e sufletul, tainã e trupul, plină de mister este inima etc., dar tainice sunt şi energiile lor.[367] Omul nu este nici ce zic propriile simţuri şi nici ce zic alţii despre el, este cu mult superior acestor introspecţii şi analize exterioare: „Omul nu-i ceea ce zic simţurile; el nu-i nici culoare, nici frumuseţe, nici tărie, nici greutate, nici cantitate, nici nu se întinde pe cele trei dimensiuni, nici nu ocupă vreun loc în spaţiu, nici nu este absolut nimic din ceea ce se poate vedea în lumea pământească, ci este cu totul deosebit de acestea”.[368] Pentru că este după chipul lui Dumnezeu, *omul este mai presus de orice definiţie*, este „atheoretos”.[369]

După Serghei Bulgakov, eu-ul uman se prezintă ca un simbol al unui conţinut ascuns. Niciodată persoana nu poate să-şi epuizeze taina sa, mereu mai rămâne şi altceva care oricând poate să se prezinte ca o noutate. Pavel Florensky, mergând mai departe cu această analiză, spune că, în comparaţie cu obiectul, al cărui conţinut poate fi cuprins cât de cât în concept, persoana depăşeşte tot timpul cadrul definiţiei.[370]

Vrând să păstreze atât caracterul catafatic, cât şi pe cel apofatic al chipului, Sfânta Scriptură vorbeşte despre om sub dublul său aspect, ca fiinţă exterioară şi interioară. *Omul cel din afară* (ὁ ἔξω ἄνθρωπος) este cel care se vede, cel despre care se poate vorbi (Rom. 2, 28; II Cor. 4, 16). *Omul lăuntric* (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) (Rom. 7, 22; II Cor. 4, 16; Ef. 3, 16) reprezintă persoana sub

[364] PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, „Omul şi Dumnezeu”, p. 163. Această idee este prezentă şi la: PAUL EVDOKIMOV, „Mystère de la personne humaine”, p. 282.
[365] PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, „Omul şi Dumnezeu”, p. 191.
[366] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre facerea omului*, 11, PSB 30, pp. 33-34.
[367] IBIDEM, 15, p. 46.
[368] IDEM, *Dialogul despre suflet şi înviere*, PSB 30, p. 359.
[369] PANAYOTIS NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, p. 59.
[370] TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului Creştin. IV. Omul şi destinul său în filozofia religioasă rusă*, p. 34.

aspect apofatic, nucleul de taină al chipului.[371]

Prin cele ce se văd, omul invită la cele ce nu se văd. Omul cel dinafară cheamă la comuniunea omului celui dinlăuntru. De aceea, spun Sfinţii Părinţii, *apofatismul uman nu este pus de Dumnezeu ca o barieră în calea celuilalt, ci ca o realitate mereu nouă cu scopul de a bucura atât persoana în cauză cât şi pe cea care participă la experimentarea misterului personal*. Omul vede că nu se poate cunoaşte în sensul deplin, comportamentul său diferă de situaţie, poartă atâtea forţe şi atâtea neputinţe în sine, şi astfel, rămas în faţa propriului eu, începe a-şi pune o serie de întrebări despre sine.[372]

Prin gândurile şi faptele sale încearcă să găsească răspunsurile căutate. El ştie că este o taină, dar ştie că se poate şi cunoaşte, şi de aceea se caută şi cu mai multă ardoare, e „un mister trăit în mod conştient".

Rămânând în sine, omul epuizează toate posibilităţile de descoperire a tainei sale, iar această nereuşită îi apare ca lumina ce-l mână spre un altul. Vede că singur nu poate, iar atunci merge la altcineva să-l ajute. Dar, în această întâlnire, omul descoperă că şi celălalt este o taină. Se bucură că, în descoperirea celuilalt faţă de el, îl descoperă şi el pe acela, şi fiecare se descoperă pe sine. Luminând pe semen, omul se luminează pe sine şi totodată lumea. Dar e o luminare care nu epuizează misterul. Omul se vede mai tainic, iar facultăţile sale emană o forţă şi mai mare de căutare. Iar, în această ecuaţie apofatică, omul şi tainele-persoane cu care se află în comuniune se invită în mod reciproc la transcederea spre Taina supremă. Numai prin Dumnezeu omul se descoperă pe sine, semenul şi lumea, conştientizând totodată că există o Taină mult mai importantă care trebuie să fie trăită: Dumnezeu.[373]

Apofatismul descoperă dependenţa chipului faţă de Dumnezeu, tensiunea căutării. Caută iubirea semenului, dar caută şi Iubirea desăvârşită. Iubeşte pe celălalt, uitându-se pe sine, după cum şi Persoanele Sfintei Treimi se iubesc între Ele. Omul îşi dă seama că bucuria existenţei poate să o dea numai Dumnezeu şi de aceea vrea să fie numai cu El, să împlinească voia Lui. Fără de asemănare chipul se simte neîmplinit.

[371] ANDRÉ SCRIMA, *Antropologia apofatică*, pp. 97-98.
[372] „Omul e mai mult decât tot ce se poate defini, că niciodată nu se poate cuprinde, oricâte răspunsuri noi şi caracterizări şi-ar da despre sine. Îşi manifestă în aceasta conştiinţa incomprehensibilităţii sale. Dar el se ştie că depinde de ceva care depăşeşte cuprinderea sa. Prin aceasta îşi adaugă conştiinţa că are fiinţa sa în dependenţa de un infinit deosebit de sine, mai presus de cuprinderea sa, care imprimă şi existenţei umane o incomprehensibilitate" (PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 55).
[373] IBIDEM, pp. 54-60.

III. CĂDEREA ÎN PĂCAT ŞI CONSECINŢELE EI ANTROPOLOGICE

Omul, şi cu el întreaga creaţie, reprezintă darul lui Dumnezeu. Din nimic Dumnezeu şi-a creat un partener de dialog şi în acesta a sădit tot binele. Toate însuşirile pe care Dumnezeu le are în fiinţa Sa le-a dăruit, în forma creată, şi omului, pentru ca şi acesta să poată participa în mod liber la dialogul comuniunii cu El. Potrivit învăţăturii scripturistice şi patristice, prezenţa însuşirilor dumnezeieşti din om a fost dată prin crearea cea după chipul lui Dumnezeu. Numai omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu şi numai el posedă responsabilitatea asemănării. El este creat ca un mic dumnezeu care are chemarea participării la sfinţenie. Chipul îl face pe om unic şi diferit de restul creaţiei.

Chipul este darul iniţial pe care Dumnezeu îl face omului, dar nu şi singurul, deoarece Dumnezeu rămâne permanent în relaţie cu creatura sa. Din această perspectivă se poate spune că demnitatea chipului reprezintă şi capacitatea persoanei de a primi darurile ulterioare. Omul este creat ca o fiinţă complexă, cu nenumărate posibilităţi de desfăşurare. Chipul îl aşează între cer şi pământ, însă destinaţia sa este cu mult mai înaltă. Fiind fiinţă liberă, el poate alege direcţia mişcării sale. Dumnezeu doar cheamă şi ajută, nu şi obligă. În Adam această chemare s-a realizat şi pe plan intern şi pe plan extern. Intern, prin prezenţa lui Dumnezeu în conştiinţa sa şi în dorul chipului după comuniunea iubirii Creatorului; iar extern, prin glasul direct al lui Dumnezeu. Dumnezeu vrea să ofere în continuare şi de aceea şi cheamă. Oferă posibilitatea asemănării, dar doreşte ca aceasta să se realizeze prin deschiderea liberă a omului: „Chipul este darul iniţial, făcut omului în momentul creaţiei; asemănarea este ţelul final, pe care omul trebuie s-o realizeze printr-o dreaptă folosire a libertăţii cu ajutorul neîntrerupt şi cu harul lui Dumnezeu. Chipul este faţă de asemănare ceea ce este potenţialitatea faţă de realizare. Chipul nu-şi este suficient sieşi, ci este în aşteptare, deschis spre ceea ce va deveni, orientat spre împlinirea asemănării. Omul-călător, *homo viator*, este toată viaţa lui pe drumul de la chip spre asemănare”.[374]

Despre posibilitatea lui Adam, în starea primordială, de a realiza asemănarea cu Dumnezeu, precum şi despre pierderea acesteia şi despre consecinţele căderii asupra chipului vom vorbi în cele ce urmează.

A. Perfecţiunea primordială

Sfânta Scriptură mărturiseşte că întreaga creaţie, prin faptul că este opera lui Dumnezeu, se

[374] EPISCOP KALLISTOS WARE, *Împărăţia lăuntrică*, trad. Sora Eugenia Vlad, Ed. Christiana, Bucureşti, 1996, p. 43.

bucură de perfecţiune: „Şi a privit Dumnezeu toate câte a făcut şi iată erau bune foarte” (Fac. 1, 31). Ea primeşte putere şi viaţă din belşug, în imaginea ei putându-se vedea: puterea lui Dumnezeu (Ier. 32, 17), înţelepciunea (Ier. 51, 15), bunătatea (Ps. 32, 5), strălucirea şi măreţia Lui (Ps. 8, 1) etc. Răutatea şi imperfecţiunile nu-şi găsesc rădăcinile în Dumnezeu, Cel Atotperfect, ci în lipsa de cooperare a fiinţelor raţionale (cele create din iubire) cu Acesta:[375] „Răul nu este nimic altceva decât lipsa binelui şi o abatere de la starea conformă firii la una contrară firii. Răul nu are existenţa prin fire. Toate câte a făcut Dumnezeu, aşa cum s-au făcut, sunt bune foarte (Fac. 1, 31). Dacă rămân aşa cum au fost zidite, sunt bune foarte. Dar dacă se îndepărtează, în chip voluntar, de la starea conformă naturii şi dacă vin la o stare contra naturii, ajung în rău. Potrivit firii lor toate sunt roabe, şi supuse Creatorului. Dar când una dintre făpturi s-a revoltat şi n-a ascultat de Făcător, a format în ea însăşi răul. Răutatea nu este o fiinţă, nicio însuşire a fiinţei, ci un accident, adică abaterea de bunăvoie de la starea conformă firii la una contrară firii, care este păcatul”.[376]

Creat din iubire şi învăţat să iubească, omul reprezintă glasul întregului univers ce strigă către Dumnezeu. El nu este lăsat singur, căci Dumnezeu Îi rămâne aproape, dându-i toate bunătăţile şi, în acelaşi timp, aşteptându-i rugăciunile spre împlinire. Posedând în el „chipul lui Dumnezeu” este îndemnat spre dobândirea „asemănării”, dar aceasta nu în mod pasiv, ci prin cererea făcută prin cuvintele faptei, adică prin viaţa trăită împreună cu Dumnezeu şi prin păzirea poruncilor Lui: „Din toţi pomii din rai poţi să mănânci, iar din pomul cunoştinţei binelui şi răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreşit!” (Fac. 2, 16-17).

Acest lucru nu era deloc greu pentru om, ţinându-se cont de perfecţiunile puse în el şi de faptul că Dumnezeu Cel Atotputernic era tot timpul în ajutorul lui. Starea în care Adam se afla era cea a unei perfecţiuni relative, dar care urma să se adâncească prin împlinirea liberă a binelui: „Nu era păcătos, dar nici împodobit cu virtuţi dobândite şi cu gânduri curate consolidate. Avea nevinovăţia celui ce nu a gustat păcatul, dar nu cea câştigată prin respingerea ispitelor. Era o fiinţă cu spiritul nerănit şi neslăbit de pasiuni, dar neîntărit prin exercitare în faptele de supunere a trupului şi a lumii, de actualizare a elasticităţii contingente a lumii. Trupul lui nu era robit legii automate a păcatului, dar nu avea nici forţa întărită prin deprinderea de a rămâne imun faţă de o astfel de stare”.[377]

Omul a fost creat pentru a se bucura de dărnicia lui Dumnezeu. Cel ce Singur există cu adevărat aşează în viaţă şi alte subiecte, care, descoperind iubirea Sa, să dorească alipirea de El. Omul nu a fost creat ca un sclav al lui Dumnezeu sau al altcuiva, ci ca subiect liber care, trăind în El, să poată ajunge să se bucure de nesfârşitele planuri de fericire pe care Dumnezeu i le oferă. Fiind „chip al lui Dumnezeu” (Fac. 1, 27), omul trebuie să ajungă la „asemănarea” cu Acesta, să se

[375] AIMILIANOS TSIRPANLIS, „The Anthropology of Saint John of Damascus”, pp. 96-101.
[376] SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, IV, 20, p. 232.
[377] PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 281.

deschidă lucrării harului. Sf. Grigorie Palama spune că sufletul viu pe care omul l-a primit de la Dumnezeu înseamnă atât sufletul raţional, cât şi zestrea de har (ψυχὴν λογικην καί κεχαριτωμένην ϑείως).[378]

Vorbind despre starea primordială a lui Adam, Sfinţii Părinţi au spus că acesta a fost aşezat într-o stare de perfecţiune relativă. El a fost creat ca un copil, însă prin libera lui alegere, trebuia să crească în bine şi să ajungă la desăvârşirea virtuţii.[379] Chipul trăia dorinţa asemănării, iar harul îi dădea puterea de realizare a acesteia: „Precum pruncul nou-născut este chipul bărbatului deplin, aşa şi sufletul este chip al lui Dumnezeu care l-a făcut pe el. Deci precum copilul crescând în parte, cunoaşte în parte pe tatăl, iar când ajunge la vârsta deplină se înţeleg împreună, tatăl cu fiul şi fiul cu tatăl, şi i se descoperă fiului vistieria tatălui, aşa şi sufletul înainte de neascultare avea să sporească şi să ajungă la bărbatul desăvârşit".[380] Iar Clement Alexandrinul spune că în starea primordială Adam se găsea la stadiul copilului nevinovat care se juca în Paradis.[381]

Adam şi Eva nu cunoşteau nici răutatea şi nici strâmtorarea naturii. Nu exista boală sau suferinţă, nu se cunoştea moartea. Totul se prezenta ca bucurie şi ca viaţă. Iubirea lui Dumnezeu făcuse ca omul să fie moştenitorul unei zestre preafrumoase: „... Adam care fiind împodobit cu atâta cinste şi cu gustarea bunătăţilor, cu prietenia lui Dumnezeu, cu înţelepciune şi virtute...".[382] Nu existau expresiile „al meu", „al tău" etc., ci numai expresia „al nostru". Creaţia era marele dar al lui Dumnezeu la care era chemată întreaga omenire.[383] În această stare omul trăia pacea cu sine, cu semenii, cu universul şi cu Dumnezeu: „Odinioară Adam era sus, nu în ce priveşte locul, ci prin libertatea voinţei sale, când, îndată ce i s-a dat viaţă, şi-a aruncat privirile spre cer; s-a bucurat de cele văzute şi a iubit nespus de mult pe Binefăcătorul său, Care-i dăruise desfătarea vieţii veşnice, îl aşezase în desfătarea paradisului, îi dăduse aceeaşi stăpânire pe care o aveau îngerii, îl făcuse să aibă acelaşi fel de vieţuire cu arhanghelii şi să audă glas dumnezeiesc. Pe lângă toate acestea era sub paza lui Dumnezeu şi se desfăta cu bunătăţile Lui".[384]

Toată creaţia recunoştea în om chipul după care fusese creat. El nu era egalul acestora, ci mai marele, stăpânul şi conducătorul lor în cele către Dumnezeu. Chipul era plin de lumină, toate făpturile văzând în acesta însuşirile dumnezeieşti în forma creată. Astfel, omul apare pentru întreaga

---

[378] SF. GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt despre purcederea Sfântului Duh*, apud PR. PROF. D. STĂNILOAE, „Starea primordială a omului în cele trei confesiuni", p. 323.
[379] SF. TEOFIL AL ANTIOHIEI, *Trei cărţi către Autolic*, II, 25, PSB 2, pp. 313-314; JACQUES FANTINO, „Sfântul Irineu: prima sinteză despre creaţie", în: *Creaţia*, trad. Miruna Tătaru-Cazaban, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2003, p. 44; PR. PROF. CONSTANTIN CORNIŢESCU, „Antropologia Sfântului Vasile cel Mare", p. 84; AIMILIANOS TSIRPANLIS, „The Anthropology of Saint John of Damascus", pp. 68-71; JOHN ROMANIDES, *The Ancestral Sin: A Comparative Study of the Sin of Our Ancestors Adam and Eve According to the Paradigms and Doctrines of the First and Second Century Church and the Augustinian Formulation of Original Sin*, pp. 122-127.
[380] SF. SIMEON METAFRASTUL, *Parafrază în 150 capete la cele 50 de cuvinte ale Sfântului Macarie Egipteanul*, 50, Filocalia 5, p. 322.
[381] CLEMENT ALEXANDRINUL, *Cuvânt de îndemn către eleni*, PSB 4, p. 153.
[382] PETRU DAMASCHIN, *Învăţături duhovniceşti*, I, Filocalia 5, p. 28.
[383] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Omilii la Ecclesiast*, 6, PSB 30, p. 252.
[384] SF. VASILE CEL MARE, *Omilii şi cuvântări*, IX, Că Dumnezeu nu este autorul relelor, 7, PSB 17, p. 442.

creaţie ca faţa creată a Dumnezeului Celui necreat. El avea rolul de revelator al lui Dumnezeu, de descoperitor al voii Sale, şi de aceea şi trebuia urmat: „La început, însă Domnul, pe om l-a pus conducător al acestui veac şi stăpân peste cele văzute. Atunci nici focul nu avea putere asupra lui, nici apa nu-l îneca, nici fiarele nu-l vătămau, nici veninul nu-i făcea vreun rău".[385] Sau cum spune Sf. Ioan Gură de Aur: „La început niciuna din fiarele făcute nu era înfricoşătoare nici bărbatului, nici femeii, ci toate li se supuneau şi-i recunoşteau stăpânia. Erau blânde şi supuse şi fiarele sălbatice, aşa cum sunt acum cele domestice".[386]

În starea primordială chipul avea în sine, prin harul dumnezeiesc, germenii îndumnezeirii.[387] În *Rugăciunea cântării celei întreit-sfinte*, din cadrul Sfintei Liturghii, se spune că după ce Adam a fost creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu (după chipul – ca dat ontologic, iar după asemănarea – ca misiune de îndeplinit) a fost împodobit cu harul dumnezeiesc: „... Cel ce, dintru nefiinţă întru fiinţă, ai adus toate; Care ai zidit pe om după chipul şi asemănarea Ta şi cu tot harul Tău l-ai împodobit...".[388] Harul dumnezeiesc nu era exterior firii umane, ci se afla prezent chiar în inima sa, în centrul fiinţei sale. Omul nu era despărţit de Dumnezeu, nu-L căuta ca pe un străin. Între ei exista familiaritatea legăturii harului: „Primul om nu avea nimic aşezat între Dumnezeu şi sine, care să trebuiască să fie cunoscut şi care să împiedice apropierea liberă ce avea să se producă prin iubire între sine şi Dumnezeu, prin mişcările spre El. De aceea l-a numit învăţătorul (Sf. Grigorie Teologul n.n.) «gol prin simplitate», ca aflându-se mai presus de orice căutare după fire; şi «prin viaţa nemeşteşugită», ca fiind curat de orice viaţă ce are nevoie de meşteşugiri; şi «fără niciun acoperământ şi veşmânt», ca fiind liber de împletirea pătimaşă între simţuri cu cele sensibile".[389]

Omul trăia în mod integral şi adevărat libertatea sa, iar caracterul de subiect al propriei persoane era experimentat în deplinătatea facultăţilor sale. Sufletul şi trupul cunoşteau orientarea spirituală a vieţii.[390] *Duhovnicescul stăpânea biologicul, conducându-l spre îndumnezeire*.

Omul a fost creat curat şi drept, având în el sădită predispoziţia pentru virtute. Păcatul nu era prezent în fiinţa lui.[391] Prin libertatea voinţei şi prin ajutorul harului dumnezeiesc el trebuia să se înalţe la statornicia binelui. Caracterul schimbător al firii sale îl punea în faţa acceptării sau respingerii ajutorului harului. Numai Dumnezeu este neschimbător, pe când omul trebuia să aleagă în mod liber să crească în virtute.[392] Toate bunătăţile şi tot ajutorul dumnezeiesc îmbrăcau şi înfrumuseţau pe Adam şi pe Eva în Rai, căci, după cum spune Sf. Ioan Damaschin, Dumnezeu le era casă şi îmbrăcăminte strălucitoare, iar harul îi înveşmânta şi ei se hrăneau cu contemplarea lui

[385] SF. MACARIE EGIPTEANUL, *Alte şapte omilii,* Cuvânt despre răbdare şi discernământ, 3, PSB 34, p. 304.
[386] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere (I),* XVI, 1, PSB 21, p. 177.
[387] PAUL EVDOKIMOV, *Ortodoxia,* p. 96.
[388] *Liturghier*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2000, p. 134.
[389] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua,* 120, PSB 80, pp. 300-301.
[390] PR. PROF. D. STĂNILOAE, „Starea primordială a omului în cele trei confesiuni", pp. 333-334.
[391] PAULOS GREGORIOS, *Cosmic Man: The Divine Presence,* pp. 162-164, 177.
[392] SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica,* II, 12, pp. 83-84.

Dumnezeu etc.[393] Omul trebuia doar să permanentizeze această stare. Nu era un lucru greu, trebuia doar să voiască.

Îmbrăcămintea harului dădea omului o adevărată constituţie teologică. Adam şi Eva nu vedeau că sunt goi pentru că erau acoperiţi cu slava harului.[394] Biologicul nu reprezenta pentru primii oameni o preocupare indispensabilă a vieţii, ca astăzi. Atunci nu existau afectele în firea umană. Mâncarea, plăcerea, durerea etc. reprezintă aspectul de animalitate al omului, intrat în fire prin cădere, ca o accentuare a părţii mai puţin raţionale a firii omului.[395] Înainte de cădere chipul era îmbrăcat cu harul dumnezeiesc, cu lumina şi cu slava lui Dumnezeu, iar asemănarea strălucea în acest veşmânt ca nepătimire, fericire şi nestricăciune.[396]

Energiile dumnezeieşti erau prezente în om, făcându-L pe Dumnezeu transparent în el, şi pe el transparent pentru Dumnezeu.[397] Trupul lui Adam era transparent lumii, neopunând faţă de aceasta şi neprimind nici de la ea vreo rezistenţă sau vreo contrarietate; iar sufletul lui era îndreptat şi deschis comuniunii cu îngerii şi cu Dumnezeu:[398] „Dumnezeu cel personal, creator şi proniator, se arăta cu o evidenţă de necontestat în oglinda netulburată a sufletului şi toate bunele intenţii ale omului se întâlneau cu cele sugerate interior de Dumnezeu. Naturalul şi supranaturalul nu formau două nivele distincte, al vieţii şi al realităţii, ci erau îmbinate într-o singură ordine de viaţă clară şi bună în acelaşi timp".[399]

Sf. Maxim Mărturisitorul spune că în starea primordială Adam se bucura de libertatea spirituală, capacitatea deschiderii spre duhovnicesc fiindu-i sădită în însăşi fiinţa sa. Singura lege căreia se supunea era cea a „venirii la existenţă" (γένεσις), cea a creării lui de către Dumnezeu. Starea de nepătimire (ἀπάθεια) în care se afla, conferea omului libertatea faţă de cele materiale:[400] „Omul trăia nemeşteşugit, neveştejiindu-şi sănătoasa stare naturală *dată lui în chip fiinţial*. Şi nu avea nevoie de îmbrăcăminte, deoarece, din pricina nepătimirii aflate în el, nu se temea de ruşine şi nu era supus frigurilor şi căldurilor, pentru care mai ales au născocit oamenii obiceiul caselor şi al veşmintelor".[401]

După Sf. Macarie Egipteanul, Dumnezeu Se afla în Adam prin har şi-l îndemna ce să facă şi ce să spună. Cuvântul lui Dumnezeu îi lumina şi mintea şi conştiinţa, conducându-l la cunoaşterea raţiunilor tuturor lucrurilor. Logosul era îmbrăcămintea şi viaţa lui.[402]

Majoritatea Sfinţilor Părinţi afirmă faptul că în starea primordială harul se afla în sufletul lui

[393] IBIDEM, II, 11, pp. 79-80.
[394] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere (I)*, XV, 4, PSB 21, p. 173.
[395] PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica şi Mistica*, pp. 61-62.
[396] PANAYOTIS NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, p. 84.
[397] PR. PROF. D. STĂNILOAE, „Note pe marginea unei cărţi de antropologie ortodoxă", p. 153.
[398] PANAYOTIS NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, pp. 84-85.
[399] PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 281.
[400] LARS THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul: Microcosmos şi mediator*, pp. 164-165.
[401] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, 119, PSB 80, p. 300.
[402] SF. MACARIE EGIPTEANUL, *Cele cincizeci de omilii duhovniceşti*, XII, 6-8, PSB 34, p. 144.

Adam. Firea omenească fusese creată dintru început curată şi capabilă de virtute. De fapt, spun unii Părinţi, virtutea era deja încolţită în sufletul lui Adam. Astfel, Avva Dorotei afirmă că după ce Dumnezeu l-a creat pe Adam i-a dat şi podoaba virtuţii, desfătarea Raiului constând în rugăciune şi vederea duhovnicească. Simţurile îi erau întregi, iar vieţuirea o avea conformă cu firea pe care o primise.[403] Sf. Simeon Noul Teolog, la rândul său, spune că virtuţile sunt sădite de la creaţie în firea omului, iar atunci când omul împlineşte vreun bine nu face altceva decât să reactiveze şi să pună în lumină darul primordial.[404]

Pe linia Sf. Simeon merge şi ucenicul său, Cuv. Nichita Stithatul, care în concordanţă cu părintele său duhovnicesc, mărturiseşte că prin împlinirea virtuţii firea omenească este pusă în vechea strălucire. Fiecare bine împlinit reprezintă o lucrare conformă cu firea pe care Dumnezeu a creat-o la început. Virtuţile sunt cuprinse în mod virtual în fire, iar omul aspiră prin ele spre Dumnezeu.[405] Ele aparţin firii, fiind create odată cu aceasta, împlinirea lor echivalând cu ridicarea palatului împărătesc în care Împăratul tuturor doreşte a fi primit.[406]

În starea primordială omul se găsea într-o deplină armonie cu sine, cu Dumnezeu şi cu creaţia.[407] În firea umană erau sădite toate predispoziţiile binelui. Omul trebuia doar să dorească şi să ceară ajutorul lui Dumnezeu pentru a putea dobândi asemănarea. Nu era un lucru dificil, ci doar o urmare normală a ceea ce Dumnezeu sădise în fire în mod natural.

B. Pomul vieţii şi pomul cunoştinţei binelui şi răului. Înţelesul lor teologic

În Sfânta Scriptură se spune că alături de pomii din grădina Edenului, în mijlocul acesteia, mai existau doi pomi, cu o identitate specială: *pomul vieţii* şi *pomul cunoştinţei binelui şi răului* (Fac. 2, 9). Ei nu erau la fel ca ceilalţi, se deosebeau în mod radical atât prin locul pe care-l ocupau, cât şi prin roadele lor. Şi, spune Sfânta Scriptură, Adam a fost pus de Dumnezeu în grădina cea din Eden „ca s-o lucreze şi s-o păzească" (Fac. 2, 15). Omul nu este doar stăpânul, ci şi administratorul bunurilor din Eden. El poate să se hrănească din toate roadele pomilor, însă din pomul cunoştinţei binelui şi răului nu: „Din toţi pomii din rai poţi să mănânci, iar din pomul cunoştinţei binelui şi răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreşit!" (Fac. 2, 16-17). Prin aceste cuvinte Dumnezeu îi arată bunurile de care s-a învrednicit, dar şi responsabilitatea pe care trebuie să o împlinească. Şi se pare că această poruncă nu era grea, deoarece Adam nu reproşează nimic. El ar fi putut să spună ceva, să-L roage pe Dumnezeu ca totuşi să-l lase să mănânce din acel

[403] AVA DOROTEI, *Felurite învăţături lăsate ucenicilor săi când a părăsit mânăstirea Avei Serid şi a întemeiat cu ajutorul lui Dumnezeu mânăstirea sa, după moartea Avei Ioan proorocul şi după tăcerea desăvârşită a Avei Varsanufie*, I, Despre lepădare, 1, Filocalia 9, p. 478.
[404] SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Cele 225 de capete teologice şi practice*, III, 90, Filocalia 6, p. 85.
[405] CUV. NICHITA STITHATUL, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire şi despre cunoştinţă*, I, 72, Filocalia 6, pp. 214-215.
[406] IBIDEM, II, 12, p. 231.

pom, dar, din contextul capitolului 2 al cărţii Facerii, reiese că lui Adam i-a convenit porunca pe care a primit-o.

În decursul timpului, subiectul celor doi pomi a cunoscut o analiză exegetică foarte bogată. Fiecare Sfânt Părinte, care a vorbit despre starea primordială şi despre căderea în păcat, a considerat de cuviinţă să se aplece şi asupra înţelesului celor doi pomi.

Însă, unii comentatori patristrici şi exegeţi moderni au înclinat mai mult să creadă că cei doi pomi nu au avut o existenţă reală, ci că, de fapt, ar fi fost simboluri ale altor realităţi. Din acest punct de vedere, consideră ei, descrierea Facerii trebuie văzută ca o „naraţiune populară" din care se cuvine a se reţine numai fondul.[408] Alţi autori, sub influenţa psihanalizei, înclină să creadă că pomul cunoştinţei binelui şi răului reprezintă însăşi natura bipolară a omului, sub forma chipului şi a asemănării.[409]

Dar pe lângă toate aceste teorii, care au apărut şi care vor putea să mai apară, un lucru rămâne sigur: *cei doi pomi au avut o existenţă reală*. Ei nu aparţin mitologiei populare, ci realităţii scripturistice. Trebuia să existe un lucru văzut faţă de care omul să-şi exercite ascultarea primită: „Existenţa păcatului s-a putut naşte în primii oameni prin mijlocirea unui pom sensibil. Căci îmbrăţişarea creaţiei şi întoarcerea de la Creator, a trebuit să se manifeste nu numai printr-un act precis de neascultare, ci şi printr-o manifestare a ataşamentului faţă de ceva din creaţie. Şi e foarte de înţeles că această neascultare a putut fi provocată în om de iluzia că, într-un anume obiect creat, reliefat dintre celelalte printr-o anumită ispită, găseşte tot ceea ce-l poate dispensa de Dumnezeu".[410]

Sf. Grigorie Palama, parcă vrând de mai înainte să răspundă celor care ar vrea să-şi argumenteze teza inexistenţei celor doi pomi pe cuvintele Sfinţilor Părinţi care vorbesc despre simbolul pomilor, spune că „toate cele ce subzistă şi se produc se numesc în teologia analogică şi anagogică, în mod comun simbolurile". Prin urmare, pentru Sfinţii Părinţi, lucrurile existente pot fi numite şi simboluri, deoarece fiecare poate descoperi unul sau mai multe înţelesuri duhovniceşti. Aşa se face, spune Sf. Grigorie Palama, că Moise şi Ilie au fost numiţi de Sf. Maxim simboluri, unul al judecăţii şi celălalt al providenţei. Şi tot aşa Petru poate fi numit simbolul credinţei, Iacov al nădejdii, Ioan al iubirii, iar Muntele Tabor poate simboliza şi el muntele virtuţii.[411] Şi nici cei doi pomi nu sunt scutiţi de analiza simbolică a Sfinţilor Părinţi. Dar cu toate acestea nu trebuie să se creadă că Părinţii ar nega existenţa pomilor, ci, din contră, plecând de la relatarea Sfintei Scripturi,

---

[407] PR. PROF. ISIDOR TODORAN, „Starea paradisiacă a omului şi cea de după cădere, în concepţia ortodoxă, romano-catolică şi protestantă", pp. 33-34.
[408] După PR. PROF. D. STĂNILOAE, „Doctrina ortodoxă şi catolică despre păcatul strămoşesc", *Ortodoxia*, nr. 1/1957, nota 3, p. 4.
[409] PR. GHEORGHE POPA, *Lege şi Iubire. Coordonate biblice şi hermeneutice pentru teologia morală*, Ed. Trinitas, Iaşi, 2002, pp. 20-21.
[410] PR. PROF. D. STĂNILOAE, „Doctrina ortodoxă şi catolică despre păcatul strămoşesc", p. 6.
[411] SF. GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt pentru cei ce se liniştesc cu evlavie*, 22, Filocalia 7, pp. 268-269.

în care se afirmă în mod clar existenţa lor, au început să descopere sensurile duhovniceşti ascunse în conţinutul lor.

O altă problemă ce trebuie analizată aici este cea a numărului pomilor şi a rolului lor. Se ştie că în cartea Facerii, capitolul 2, se vorbeşte în două locuri despre pomii în cauză, şi anume: a. la versetul 9, unde se spune că Dumnezeu a creat atât pomul vieţii, cât şi pomul cunoştinţei binelui şi răului, ambii fiind plantaţi în mijlocul raiului; b. la versetul 17, unde se aminteşte doar de pomul cunoştinţei binelui şi răului, în contextul poruncii date de Dumnezeu lui Adam.

Plecând de la aceste considerente, Sf. Grigorie de Nyssa spune că este cu neputinţă ca în acelaşi centru să existe doi pomi. Precum Raiul este unic, unic trebuie să fie şi centrul său, iar în acest punct poate exista un singur pom: „Cum e cu putinţă să fie cei doi pomi în partea cea mai de mijloc a raiului, cel al mântuirii şi cel al pierzării? Căci ceea ce-i tocmai la mijloc, ca în chipul cercului, este, desigur, în centrul cel unic. Iar dacă centrului se alătură, de o parte a lui, alt centru, trebuie să se mute odată cu centrul şi cercul, aşa încât primul centru nu mai e la mijloc. Deci unul fiind raiul, cum zice Scriptura că trebuie înţeles în mod deosebit fiecare pom, dacă atât unul cât şi altul se află la mijloc?”[412]

Este interesantă observaţia Sf. Grigorie şi credem că aceasta reprezintă punctul de plecare ce poate dezlega taina înţelesului teologic al celor doi pomi.

Urmând firul celor prezentate de Sf. Grigorie de Nyssa, descoperim că într-un alt loc el afirmă că ambii pomi erau prezenţi în punctul central al raiului: „unul prin fire, altul prin lipsire”.[413] Pomul prezent nu era rău, rodul său nu era moartea. Moartea nu e sădită de Dumnezeu, iar în starea primordială nu se poate vorbi despre existenţa ei. Prin urmare, pomul din mijlocul raiului era pomul vieţii, atâta timp cât Adam respecta porunca lui Dumnezeu; iar când o încălca, rodul acestuia aducea moartea: „Totuşi Scriptura spune că şi unul şi altul erau în mijlocul raiului, deşi după înţeles îşi erau potrivnici unul altuia, unul fiind lemnul de viaţă-făcător şi deci potrivnic celui al cărui fruct era moartea, pe care Pavel l-a numit păcat, zicând: «Moartea este fructul păcatului» (Rom. 6, 23). Aşadar, se cuvine să înţelegem, din cuprinsul celor spuse, învăţătura că în locul cel mai din mijloc al pomilor lui Dumnezeu este viaţa. Iar moartea nu e sădită şi e fără rădăcină, neavând loc nicăieri. Dar se sădeşte prin lipsa vieţii, când cei ce vieţuiesc încetează să se împărtăşească de ceea ce e mai bun. Fiindcă, deci, viaţa este în mijlocul pomilor dumnezeieşti, iar prin ruinarea acesteia ia subzistenţă firea morţii, de aceea cel ce ne-a învăţat această dogmă prin ghicituri spune că tot în mijlocul raiului era şi pomul purtător de moarte, al cărui fruct a spus că are un conţinut amestecat din cele ce sunt contrare”.[414]

Din acest text reiese clar că pentru Sf. Grigorie pomul cunoştinţei binelui şi răului avea un

[412] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Tâlcuire amănunţită la Cântarea Cântărilor*, Cuvânt înainte către Olimpiada, PSB 29, p. 116.
[413] IBIDEM, XII, p. 275.
[414] IBIDEM, XII, pp. 273-274. Vezi şi: PAULOS GREGORIOS, *Cosmic Man: The Divine Presence*, pp. 156-158; PÈRE JUSTIN POPOVITCH, *Philosophie Orthodoxe de le Vérité. Dogmatique de l'Église Orthodoxe*, tome 1, pp. 287-295.

caracter ascetic, de înfrânare a omului de la rodul produs de el. Pomul nu era rău după natura şi rodul său, aşa cum susţine Metodiu de Olimp,[415] ci devenea rău prin fapta neascultării lui Adam, prin întrebuinţare.

Sf. Teofil al Antiohiei spune că pomul cunoştinţei nu avea cum să fie rău, atâta timp cât era creat de Dumnezeu, dar Adam, în vremea în care i s-a dat porunca, nu corespundea rodului greoi pe care îl producea pomul. Cu alte cuvinte, cu cât omul sporea în progresul duhovnicesc, cu atât mai mult i se deschidea accesul spre mâncarea din acel pom: „Cât priveşte pomul cunoştinţei, era bun şi pomul şi era bun şi rodul lui. Că nu-i aşa, precum socot unii, că pomul acela cuprindea în el moartea; nu cuprindea moartea, ci neascultarea. În rodul lui nu era altceva decât cunoştinţă. Iar cunoştinţa este bună, dacă este folosită cum trebuie. În ce priveşte vârsta, Adam era încă copil; de aceea Adam nu putea cuprinde după vrednicie cunoştinţa. Că şi acum, când se naşte un copil, nu poate mânca pâine, ci este hrănit mai întâi cu lapte; apoi, cu creşterea vârstei, ajunge şi la mâncare tare (Evr. 5, 12-14). Aşa s-a întâmplat şi cu Adam. Deci nu din invidie, cum gândesc unii, i-a poruncit Dumnezeu lui Adam să nu mănânce din pomul cunoştinţei. Mai mult: Dumnezeu voia să-l încerce dacă este ascultător poruncii Lui. Totodată Dumnezeu voia ca Adam să rămână mai multă vreme copil: curat şi nevinovat”.[416]

Dumnezeu nu a pus pomul în rai pentru a ispiti pe Adam, ci cu scopul de a-i întări voinţa şi iubirea, pentru ca din pom interzis, pomul cunoştinţei binelui şi răului, să devină treaptă spre hrănirea din pomul vieţii, după cum bine precizează şi Sf. Grigorie Teologul: „Şi îi dă o lege ca materie pentru voinţa lui liberă, iar legea era porunca din care pomi se cuvine să se împărtăşească şi de care pom nu trebuie să se apropie. Şi pomul acesta era cel al cunoştinţei, şi care de altfel, nici nu fusese sădit cu vreun gând rău de la început şi care nu fusese oprit pentru vreo invidie oarecare... ci, era bun dacă se împărtăşea din el la vremea potrivită, căci pomul acela era o contemplare... la care le este cu putinţă de a ajunge, fără vreo primejdie, numai celor care sunt mai desăvârşiţi după firea lor, dar nu era bun pentru cei încă mai simpli şi mai lacomi după pofta lor, aşa cum nici mâncarea desăvârşită nu este prielnică la cei plăpânzi încă şi cărora le trebuie lapte”.[417] Adam trebuia să atingă desăvârşirea pentru ca pomul să-i fie spre viaţă.[418]

Sf. Maxim Mărturisitorul, fiind întrebat de Talasie în ce constă deosebirea dintre pomul cunoştinţei binelui şi răului şi cel al vieţii, răspunde că de preferabil ar fi ca această temă să fie trecută sub tăcere. Dar totuşi, pentru ca întrebarea să nu rămână fără un răspuns, el spune că cei doi

[415] „Eu cred că această poruncă a fost dată fie pentru că pomul nu era de folos omului, fie pentru că această plantă era otrăvitoare şi aducătoare de moarte, aşa cum s-a şi întâmplat” (METODIU DE OLIMP, *Despre Liberul Arbitru*, 18, PSB 10, p. 231).
[416] SF. TEOFIL AL ANTIOHIEI, *Trei cărţi către Autolic*, II, 25, PSB 2, p. 313.
[417] SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvânt la Arătarea lui Dumnezeu, sau la Naşterea Mântuitorului* (1) şi (2), 12, în: SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Opere Dogmatice*, pp. 27-28. Textul respectiv este repetat de Sf. Grigorie şi în *Cuvântarea la Sfintele Paşti* (1), 9, în: SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Opere Dogmatice*, pp. 67-68.

pomi se deosebesc în mod radical: dacă unul reprezintă viaţa şi înţelepciunea, celălalt desemnează moartea şi lipsa de înţelepciune.

De precizat este faptul că exegeza Sf. Maxim cu privire la cei doi pomi nu rămâne în cadrul strict al stării primordiale, ci face trecere şi la starea de după cădere. Astfel, pomii cu pricina pot să aibă şi un înţeles antropologic. Pomul vieţii poate simboliza mintea sufletului, iar cel al cunoştinţei binelui şi răului simţirea trupului. Unul reprezintă partea raţională, iar altul partea neraţională din om. Cu cât cineva se străduieşte mai mult să pună conducătoare partea raţională, cu atât devine mai reală apropierea sa de slava cea veşnică. În caz contrar el ajunge la stricăciunea celor vremelnice.[419]

O interpretare mult mai apropiată de condiţia omului din starea primordială face Sf. Maxim în introducerea de la lucrarea sa *Răspunsuri către Talasie*. Aici pomul cunoştinţei binelui şi răului poate fi considerat zidirea cea văzută, care fiind contemplată duhovniceşte descoperă binele, iar folosită trupeşte dă naştere răului. Ea poate să apropie pe om de Dumnezeu, dar poate şi să-l îndepărteze. Depinde de om cum o întrebuinţează: „Şi poate că, de fapt, dacă ar zice cineva că pomul cunoştinţei binelui şi răului este zidirea cea văzută nu s-ar abate de la adevăr. Căci împărtăşirea de ea, produce în chip natural plăcerea şi durerea. Sau, iarăşi, poate că zidirea celor văzute s-a numit pom al cunoştinţei binelui şi răului fiindcă are şi raţiuni duhovniceşti care nutresc mintea, dar şi o putere naturală care, pe de o parte, desfătează simţirea, pe de alta, perverteşte mintea. Deci contemplată duhovniceşte ea oferă cunoştinţa binelui, iar luată trupeşte oferă cunoştinţa răului. Căci celor ce se împărtăşesc de ea trupeşte li se face dascăl în ale patimilor, făcându-i să uite de cele dumnezeieşti. De aceea i-a interzis-o, poate, Dumnezeu omului, amânând pentru o vreme împărtăşirea de ea, ca mai întâi, precum era drept, cunoscându-şi omul cauza sa prin comuniunea cu ea în har şi prefăcând, prin această comuniune, nemurirea dată lui după har în nepătimire şi neschimbabilitate, ca unul ce-a devenit deja Dumnezeu prin îndumnezeire, să privească – fără să se vatăme şi să primească cunoştinţa lor ca Dumnezeu, dar nu ca om, având după har, în chip înţelept, aceeaşi cunoştinţă a lucrurilor ca Dumnezeu, datorită prefacerii minţii şi simţirii prin îndumnezeire”.[420]

Mergând pe firul patristic, considerăm că de o mare importanţă se bucură şi interpretarea pe care Sf. Ioan Damaschin o face celor doi pomi. În concepţia sa sunt prezente atât ideile Sf. Teofil al Antiohiei, cât şi cele ale Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Grigorie Teologul sau Sf. Maxim Mărturisitorul. Şi după Sf. Ioan Damaschin, pomul cunoştinţei binelui şi răului este dat omului ca un mod de testare a ascultării sale, ca un exerciţiu şi o încercare a acesteia.[421] Prin el, prin înfrânarea de la rodul său, omul putea să se adâncească în cunoaşterea propriei firi, descoperind dependenţa faţă de

---

[418] IDEM, *Poeme Dogmatice*, VIII, Despre suflet, 107-111, în: SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Opere Dogmatice*, pp. 170-171.
[419] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, 43, Filocalia 3, pp. 153-155.
[420] IBIDEM, Introducere, Altă definiţie a răului, p. 32.
[421] SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, II, 11, p. 78. „Căci nu era folositor ca omul să dobândească nemurirea fără să fie încă ispitit şi încercat, ca să nu cadă în mândria şi condamnarea diavolului (I Tim. 3, 6)” (IBIDEM, II, 30, p. 111).

Dumnezeu. Adam nu trebuia să poftească la rodul acestuia, deoarece Dumnezeu îi rezervase o mâncare mult mai consistentă: lauda şi contemplarea Ziditorului. Cu cât se exersa mai mult în înfrânarea de la pomul cunoştinţei, cu atât harul dumnezeiesc îl înduhovnicea, ridicându-l în cele din urmă la înălţimea şi măreţia îngerească.[422] Ajuns în această stare, el era destinat să mănânce din pomul vieţii.[423] Prin renunţarea la rodul pomului cunoştinţei binelui şi răului omul trebuia să conştientizeze că poate exista şi fără o astfel de hrană. Trebuia să-şi dea seama că alta era hrana care-l ţinea în viaţă, adică Dumnezeu, şi la aceasta nu trebuia să renunţe. Numai astfel rămânea omul străin morţii: „Prin «pomul cunoştinţei binelui şi răului» indică mâncarea sensibilă şi plăcută care în aparenţă este dulce, dar în realitate pune pe cel care se împărtăşeşte cu ea în comunitate cu relele. Căci spune Dumnezeu: «Din tot pomul din rai să mănânci» (Fac. 2, 16). Prin aceste cuvinte socotesc că a vrut să zică: «Suie-te, prin toate făpturile, la Mine, Făcătorul, şi culege din toate un singur fruct, pe Mine, viaţa cea adevărată. Toate să-ţi rodească viaţa, iar împărtăşirea cu Mine fă-o întărirea existenţei tale. În chipul acesta vei fi nemuritor». «Dar din pomul cunoştinţei binelui şi răului nu mâncaţi din el; căci, în ziua în care veţi mânca din el, cu moarte veţi muri» (Fac. 2, 17). În chip natural mâncarea sensibilă este o completare a ceea ce se pierde, ea se dă afară şi se distruge. Este deci cu neputinţă ca să rămână nestricăcios cel care se împărtăşeşte cu mâncarea sensibilă”.[424]

O interpretare importantă găsim şi la Cuv. Nichita Stithatul. Asemenea Sf. Maxim Mărturisitorul, Cuv. Nichita nu rezumă înţelesul celor doi pomi doar la starea primordială, ci o extinde şi la starea actuală. După el, pomul vieţii e Însuşi Dumnezeu, iar pomul cunoştinţei binelui şi răului este alcătuirea firii noastre. Ca pom al vieţii, Dumnezeu creează şi menţine viaţa, nimic neputând exista fără El; iar ca pom al cunoştinţei, firea omenească este bună dacă urmăreşte virtutea şi rea când se apleacă asupra patimilor.[425] Omul trebuie să se orienteze după partea raţională spre contemplarea tuturor raţiunilor creaţiei, iar nu după partea simţuală, spre folosirea trupească a acestora. Prin orice raportare faţă de creaţie, nu trebuie căutată plăcerea trupească, ci numai comuniunea cu Dumnezeu.[426]

În ceea ce priveşte felul pomului cunoştinţei binelui şi răului trebuie spus că în decursul timpului cei care au acceptat existenţa lui reală au fost tentaţi să-l identifice cu mărul, cu smochinul sau cu un alt copac. Sf. Grigorie de Nyssa respinge în mod radical aceste tentative, precizând că acel pom era diferit întru totul de ceilalţi pomi din rai: „Pomul oprit mâncării nu era un smochin, cum au declarat unii, nici altul din pomii roditori. Căci, dacă smochinul era atunci

[422] IBIDEM, II, 11, pp. 78-79.
[423] IBIDEM, II, 11, p. 79.
[424] IBIDEM, II, 11, p. 81.
[425] CUV. NICHITA STITHATUL, *Vederea duhovnicească a raiului*, I, 9-12, Filocalia 6, pp. 319-320; I, 14-17, pp. 321-322.
[426] IBIDEM, III, 21-22, pp. 324-325; V, 26-28, pp. 327-328; VI, 33; VII, 34-38, pp. 330-333.

purtător de moarte, n-ar fi nici acum bun de mâncare”.[427]

Din cele prezentate aici, reiese clar că Adam trebuia să respecte întru totul porunca pe care Dumnezeu i-a dat-o. Cu siguranţă că el a înţeles cu mult mai bine conţinutul şi mesajul acesteia decât au încercat Sfinţii Părinţi să explice în decursul timpului. Fructul era diferit de al celorlalţi pomi şi Adam trebuia să se abţină de la acesta. Trebuia să se nevoiască pentru a arăta că pentru el contează mai mult comuniunea cu Dumnezeu decât acel fruct. Părintele Alexander Schmemann spune, în acest sens, că fructul oprit este „imaginea lumii care este iubită doar pentru ea însăşi, iar mâncarea lui este imaginea vieţii înţeleasă ca scop în sine”.[428] Nu degeaba specifică Sfânta Scriptură că acest pom a fost plasat în mijlocul raiului. Această precizare este importantă, vrând să sugereze că de atitudinea pe care Adam o avea faţă de acest pom depindea întreaga sa viaţă ulterioară. Dacă nu mânca din rodul lui, el arăta că principală este porunca divină, iar Dumnezeu era Cel care rămânea în punctul central al vieţii sale. Dar Adam a mâncat, iar Dumnezeu a fost dat într-o parte, în această situaţie centrul a fost ocupat de propriul *ego*. În loc să aleagă să trăiască teocentric, omul începuturilor a ales egocentrismul.

C. Căderea în păcat

Vorbind despre porunca dată de Dumnezeu lui Adam şi Evei în Rai, Sf. Ioan Gură de Aur spune că aceasta era foarte uşoară. I-a dat toţi pomii, întregul Rai, dar l-a oprit de la un singur pom. Ce era această poruncă în comparaţie cu ceea ce primise? Ceva foarte mic. Dar din pricina trândăviei şi a neînfrânării, ceea ce era atât de simplu a fost încălcat.[429]

Sfinţii Părinţi, făcând referire la perioada de timp cât Adam şi Eva au stat în Rai, spun că aceasta a fost foarte scurtă,[430] deoarece dacă ar fi persistat mai mult în ascultarea primită nu ar mai fi fost posibilă căderea.[431] De aceea, spun Părinţii, căderea a avut loc chiar când Adam se afla în stadiul copilăriei duhovniceşti, adică imediat după creaţie. Sf. Vasile cel Mare vorbeşte chiar despre o grabă cu care Adam a ales neascultarea: „Iute s-a săturat de toate aceste bunătăţi (de desfătarea raiului n.n.); şi ocărând oarecum saţiul, a preferat frumuseţii spirituale ceea ce părea plăcut ochilor trupului şi a preţuit mai mult săturarea pântecelui decât desfătările cele duhovniceşti”.[432]

---

[427] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Tâlcuire amănunţită la Cântarea Cântărilor*, Cuvânt înainte, către Olimpiada, PSB 29, p. 116.

[428] PR. PROF. ALEXANDER SCHMEMANN, *Pentru viaţa lumii. Sacramentele şi Ortodoxia*, trad. Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2001, p. 14. Vezi dezvoltarea acestei idei la: CHRISTOS YANNARAS, *Abecedar al credinţei. Introducere în teologia ortodoxă*, pp. 98-100.

[429] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere (I)*, XIV, 3, PSB 21, p. 160.

[430] „Timpul de la crearea lor până la poruncă a fost scurt, în acel răstimp au trăit fără a păcătui, însă n-au fost fără trup, ci în trup. Îndată după poruncă, deci după ce au petrecut un timp foarte scurt în rai, au fost scoşi afară” (METODIU DE OLIMP, *Aglaofon sau Despre Înviere*, I, 58, PSB 10, p. 164). Pentru mai multe detalii vezi: PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, pp. 319-321; PR. PROF. DUMITRU RADU, „Învăţătura ortodoxă despre Dumnezeu”, în: *Îndrumări Misionare*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1986, pp. 227-230.

[431] PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 319.

[432] SF. VASILE CEL MARE, *Omilii şi cuvântări*, IX, Că Dumnezeu nu este autorul relelor, 7, PSB 17, p. 442.

În starea primordială omul a primit porunca de a nu mânca din pomul cunoştinţei: „Din pomul cunoştinţei binelui şi răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreşit” (Fac. 2, 17). Această poruncă este, după cum spune Sf. Vasile, o „lege a postului şi a înfrânării”.[433] Dacă Adam nu ar fi încălcat-o atunci ar fi progresat duhovniceşte şi nu ar mai fi cunoscut depărtarea de Dumnezeu.

Sf. Maxim Mărturisitorul consideră căderea ca pe o întoarcere a lui Adam împotriva propriei firi, ci nu numai împotriva lui Dumnezeu. El nu nesocoteşte numai porunca divină, ci şi pe sine însuşi. Nu mai ascultă de glasul divin, nu mai dă crezare pornirilor interioare spre bine, ci dintr-o dată îşi schimbă întreaga orientare spre altceva. Iese din sfera divinului şi a firescului, afundându-se în cele ale neantului: „Omul, după ce a fost creat, nu s-a mişcat în chip natural în jurul Celui nemişcat, ca obârşie proprie (adică în jurul lui Dumnezeu), ci s-a mişcat, de bunăvoie, contrar firii şi fără de minte, în jurul celor de sub el, peste care a fost pus de Dumnezeu să stăpânească, abuzând de puterea naturală dată lui prin creaţie spre unirea celor despărţite, ca mai vârtos să despartă cele unite. Primejduindu-se astfel, puţin a lipsit ca să se strămute iarăşi, în chip jalnic, în neexistenţă”.[434]

Analizând relatarea scripturistică observăm că actul căderii are la bază două realităţi: omul şi diavolul (Fac. 3, 1-5).

Despre diavol se ştie că înainte de a cădea el era un înger al luminii, mai marele oştilor îngereşti care aveau în grijă pământul şi toate cele de pe el. Dumnezeu nu a creat nimic rău. Nici diavolul nu a fost rău de la început. El a fost creat bun. În firea sa era sădit principiul binelui. Însă, asemenea tuturor îngerilor, a fost creat liber. Trebuia ca prin propria voinţă să aleagă să persiste în bine. Dumnezeu le-a lăsat şi îngerilor libertatea iubirii, nu i-a obligat să-L iubească în mod mecanic. Fiind fiinţe personale, fiecare putea să se deschidă sau să se închidă comuniunii cu Dumnezeu. Dacă ceilalţi îngeri au ales binele şi s-au statornicit în el, diavolul, cu toţi supuşii lui, au ales răul, lipsa binelui, împotrivindu-se lui Dumnezeu. De aceea, diavolul mai este numit şi potrivnicul, deoarece el este primul care în locul binelui a ales răul, iar în locul lui Dumnezeu a îmbrăţişat moartea.[435] Împietrirea sa în rău este veşnică.[436]

Cauza căderii diavolului este mândria. Aceasta a făcut ca starea înaltă a cinstei şi măreţiei îngereşti să fie inversată cu defăimarea şi întunecimea diavolească.[437]

Sf. Ioan Casian spune că diavolul a căzut din cauza nesocotirii dependenţei sale faţă de Dumnezeu. El nu s-a mai văzut pe sine creatura lui Dumnezeu, ci a zis că toată frumuseţea, puterea

[433] IBIDEM, Omilia I despre post, 3, p. 348.
[434] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, 106a, PSB 80, p. 263.
[435] SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, II, 4, pp. 56-57; IBIDEM, II, 27, pp. 104-105; PETRU DAMASCHIN, *Învăţături Duhovniceşti*, I, Filocalia 5, p. 28; METODIU DE OLIMP, *Despre Liberul Arbitru*, 19, PSB 10, pp. 232-233; SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre Pitonisă*, PSB 30, p. 134; SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, III, 5, Filocalia 2, p. 88.
[436] SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, II, 30, p. 111.
[437] PETRU DAMASCHIN, *Învăţături duhovniceşti*, I, Filocalia 5, pp. 163-164.

etc. sunt un merit al său, ci nu darul Ziditorului. Considerând că nu mai are nevoie de ajutorul lui Dumnezeu, a renunţat la comuniunea cu El şi a respins pentru totdeauna ajutorul Lui: „Acesta (Lucifer), înveşmântat în lumină dumnezeiască şi strălucind prin dărnicia Ziditorului printre celelalte puteri cereşti, s-a încrezut că deţine prin tăria propriei naturi, nu prin binefacerea acelei dărnicii, splendoarea înţelepciunii şi frumuseţea virtuţilor, cu care-l împodobise harul Creatorului. Semeţindu-se pentru asta, ca şi cum nu-i mai era de trebuinţă ajutorul divin pentru păstrarea acestei curăţii, s-a socotit asemenea lui Dumnezeu, pretinzând că, întocmai ca şi Dumnezeu, n-are nevoie de nimeni. Bizuindu-se desigur pe liberul său arbitru de care dispunea, crezu că prin acest fapt are din belşug toate câte îi sunt de trebuinţă pentru desăvârşirea virtuţilor şi pentru deplina fericire veşnică. Numai această cugetare a devenit pentru el prima cădere. Din această pricină, părăsindu-l pe Dumnezeu, de care socotea că n-are nevoie, l-a părăsit şi puterea şi, clătinându-se, şi-a dat seama de slăbiciunea propriei lui naturi: atunci a pierdut fericirea de care se bucura prin dărnicia lui Dumnezeu”.[438]

Diavolul a ales această stare în mod liber. Nu a mai vrut să ştie de Dumnezeu, ba mai mult şi-a îndreptat toată puterea împotriva Creatorului. Nu s-a mulţumit doar că a rămas singur, ci şi-a făcut din ura faţă de Dumnezeu şi faţă de creaturi unicul scop al existenţei. Dacă Dumnezeu este iubire şi viaţă, diavolul a ales să fie ură şi moarte: „Căci precum Dumnezeu, bun fiind, vrea să-i facă pe toţi buni, zice marele Vasile, aşa şi diavolul, rău fiind, pofteşte să-i atragă pe toţi la ticăloşia sa, măcar că nu poate”.[439] Lucrul diavolului nu poate să fie bun, el a ales să facă numai răul, desfătarea şi lauda lui găsindu-se numai în împlinirea răutăţii.[440]

Revoltat împotriva lui Dumnezeu, diavolul s-a condamnat să perpetueze moartea.[441] Şi din această pricină s-a ridicat şi împotriva omului, vrând să-l distrugă cu orice chip. Sf. Petru Damaschin spune că diavolul vrea să se lupte cu Dumnezeu, dar, ştiind că nu poate să-L învingă, se luptă cu noi, care suntem după chipul lui Dumnezeu, închipuindu-şi că înfrângându-ne pe noi Îl va putea înfrânge pe Dumnezeu.[442]

Diavolul este maximalizarea răutăţii. El doreşte ca toată creaţia să fie distrusă şi nimeni să nu se bucure de darul iubirii lui Dumnezeu: „Vrăjmaşul firii omeneşti e potrivnicul nostru al tuturor, el n-are alt gând şi altă grijă decât să lovească pe om unde-l doare, rănindu-l. Şi care altă rană poate fi mai mortală pentru oameni decât a-i îndepărta ca să nu se poată apropia de Dumnezeu Cel dătător de viaţă şi lăsându-l să treacă de bună voie spre pierzare?”[443]

Pentru că el a căzut, vrea ca şi omul să cadă. Pentru ca nu cumva Adam să se ridice la o treaptă mai

[438] SF. IOAN CASIAN, *Aşezămintele Mânăstireşti,* Cartea a douăsprezecea, Despre duhul trufiei, 4, Scrieri alese, PSB 57, trad. Prof. Vasile Cojocaru şi Prof. David Popescu, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1990, p. 250.
[439] PETRU DAMASCHIN, *Învăţături duhovniceşti*, I, Filocalia 5, pp. 153-154.
[440] SF. IGNATIE BRIANCIANINOV, *Fărâmiturile Ospăţului*, Alba Iulia, 1996, p. 205.
[441] CHRISTOS YANNARAS, *Abecedar al credinţei. Introducere în teologia ortodoxă*, p. 101.
[442] PETRU DAMASCHIN, *Învăţături duhovniceşti*, I, Filocalia 5, p. 36.

înaltă decât cea pe care el o avusese mai înainte, hotărăşte să-l amăgească spre pierzare. Şi ştie că nu poate să-i propună omului în mod direct să renunţe la Dumnezeu, ar fi fost refuzat din start, şi de aceea alege minciuna. Sfânta Scriptură ni-l prezintă pe diavol drept tatăl minciunii (In. 8, 44).

Sf. Ioan Gură de Aur, explicând momentul ispitirii şi pe cel al mâncării din fructul oprit, spune că diavolul s-a pornit împotriva omului din invidie. Prin mult îndeletnicita lui uneltire, „a început războiul" de îndepărtare a lui Adam de la bunăvoinţa iubitoare a lui Dumnezeu. Mai întâi a înşelat pe şarpe, de el folosindu-se, apoi, ca de o unealtă, în înşelarea omului. Şi, pentru a provoca pe Eva la discuţia cea pierzătoare, diavolul, prin glasul şarpelui, s-a legat de un neadevăr, făcând, oarecum, pe neştiutorul: „Dumnezeu a zis El, oare, să nu mâncaţi roade din orice pom din rai?" (Fac. 3, 1). Femeia, spune Sf. Ioan, trebuia să evite de la bun început discuţia, văzând că interlocutorul cu pricina se face că nu ştie cele ce Dumnezeu a spus. Însă, ea nu a ţinut cont de acest aspect şi s-a grăbit să-i precizeze că numai din pomul cunoştinţei binelui şi răului a poruncit Dumnezeu să nu mănânce. Cu alte cuvinte, Eva îl consideră repede pe şarpe prieten şi începe a-i mărturisi cele ce are pe suflet. Dar în această discuţie, care la prima vedere pare amicală, diavolul introduce otrava, punând la îndoială cuvintele lui Dumnezeu: „Nu, nu veţi muri!" (Fac. 3, 4). În spatele ignoranţei, diavolul îşi ascunde răutatea şi invidia. Ba mai mult, el îşi face acuzaţia mult mai clară, o convinge pe femeie că Dumnezeu este mincinos, chiar având şi un punct slab, pomul cunoştinţei: „Nu, nu veţi muri! Dar Dumnezeu ştie că în ziua în care veţi mânca din el vi se vor deschide ochii şi veţi fi ca Dumnezeu, cunoscând binele şi răul" (Fac. 3, 4-5). În acest moment femeia începe să-şi închipuie cum i-ar sta să fie pe aceeaşi treaptă de cinstire cu Dumnezeu. Începe să se gândească la slava pe care i-ar da-o creaţia, la puterea nemărginită de care ar putea face uz etc. Sf. Ioan Gură de Aur precizează că, înainte de a-şi duce planul la sfârşit, diavolul i-a furat omului mintea, apoi i-a trezit simţurile, după care l-a împins la actul propriu-zis al neascultării.[444]

În locul împlinirii asemănării celei prin iubire, omul, la îndemnul diavolului, doreşte asemănarea după fiinţă. El le spune: „veţi fi ca Dumnezeu" (Fac. 3, 5), în sensul că: „Voi, tu Adame şi tu Eva, veţi fi singurii dumnezei, mai mari chiar decât Dumnezeu, Singurul Atotputernic". Diavolul, prin aceste cuvinte, doreşte să repete propria-i cădere, căci cu aceeaşi amăgire, de-a fi mai presus de Dumnezeu, a căzut şi el.

Mai înainte de a mânca din fruct, Adam şi Eva înfăptuiesc o cădere sufletească. Ei se îndoiesc de cuvintele lui Dumnezeu şi rup dialogul rugăciunii cu El, pentru a fi atenţi la cele spuse de diavol. Târguirea căderii este începută, iar omul, în schimbul gustării din fruct, primeşte robia cea întru păcat. Raţiunea se întunecă, sentimentul se perverteşte, voinţa a slăbit, trupul cunoaşte suferinţa, bolile şi moartea, iar universul întreg nu i se mai supune, toate împotrivindu-se celui ce a renunţat la Dumnezeu. Omul este separat de Dumnezeu prin zidul păcatului: „Protopărintele Adam,

[443] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre Pitonisă*, PSB 30, p. 131.

nerăzemându-şi ochiul sufletului în această lumină dumnezeiască, ci pipăind şi mângâind ca un orb în întunericul neştiinţei cu amândouă mâinile amestecătura materiei, s-a aplecat întreg spre simţire, predându-se ei… încercând să dobândească, cum nu trebuia, cele ale lui Dumnezeu, fără Dumnezeu şi înainte de Dumnezeu şi nu după Dumnezeu… ascultând de simţire care lua ca sfetnic pe şarpe mai mult decât pe Dumnezeu şi poftea pomul oprit, de al cărui fruct aflase de mai înainte că e împreunat cu moartea… Fiindcă dacă ar fi ascultat mai mult de Dumnezeu decât de soţie şi s-ar fi hrănit din pomul vieţii, nu ar fi lepădat nemurirea ce i s-a dat, ci ar fi păstrat-o necontenit prin împărtăşirea de viaţă, odată ce orice viaţă se susţine printr-o hrană proprie şi corespunzătoare. Iar hrana vieţii aceleia fericite este Pâinea ce s-a pogorât din cer şi a dat lumii viaţă, cum Însuşi Cuvântul Cel nemincinos a spus despre Sine în Evanghelii. Nevrând primul om să se hrănească cu aceasta, pe drept cuvânt a căzut din viaţa dumnezeiască şi a dobândit o alta născătoare de moarte, prin care îmbrăcându-se în forma iraţională (dobitocească) şi întunecându-şi frumuseţea negrăită a celei dumnezeieşti, a predat toată firea morţii spre mâncare. Prin aceasta, moartea trăieşte în cursul acestei întregi distanţe temporale, făcându-ne pe noi mâncare ei înseşi, iar noi nu mai trăim niciodată în cursul ei, fiind neîncetat mâncaţi de ea prin corupere”.[445]

Dar omul nu a căzut în păcat pentru că ar fi fost părăsit de Dumnezeu, pentru că El şi-ar fi retras harul. După Sfânta Scriptură şi Sfinţii Părinţi nu se poate vorbi nicio clipă despre vreo părăsire a lumii şi a omului de către Dumnezeu, aşa cum contrar învăţa deismul (sistem filozofic apărut în sec. XVII). Sf. Ioan Damaschin spune că Dumnezeu nu a părăsit pe om nici înainte de păcat şi nici chiar după cădere. Pentru că este Iubirea desăvârşită, El nu poate părăsi niciun moment creaţia Sa: „Singur Dumnezeu este prin fire bun şi înţelept. Aşadar, pentru că este bun, poartă de grijă, căci cel care nu poartă de grijă nu este bun. Căci oamenii şi cele neraţionale în chip firesc poartă de grijă de odraslele lor; iar cel care nu poartă de grijă este hulit. Apoi, pentru că Dumnezeu este înţelept, poartă de grijă de existenţe în chipul cel mai bun”.[446]

După Sf. Ioan Damaschin, se poate vorbi totuşi de două feluri de părăsire: a. *părăsirea mântuitoare şi pedagogică*, ce apare ca o retragere a lui Dumnezeu din viaţa omului pentru a trezi o mai mare râvnă de căutare şi de iubire în sufletul acestuia; b. *părăsirea completă*, cauzată de închiderea totală a omului faţă de lucrarea lui Dumnezeu. Nici aici Dumnezeu nu părăseşte omul, ci omul este cel care prin hotărârea sa Îl obligă pe Dumnezeu să nu mai lucreze în el.[447]

Sf. Irineu prezintă acest adevăr într-un mod cu totul unic: „Tuturor celor ce se despart de El, (Dumnezeu) le dă despărţirea pe care ei înşişi au ales-o. Dar despărţirea de Dumnezeu este moarte;

---

[444] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere (I),* XVI, 1-4, PSB 21, pp. 176-183.
[445] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, 42, PSB 80, pp. 155-156. Vezi şi: MAXIMOS AGHIORGOUSSIS, „Sin in Orthodox Dogmatics”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly*, nr. 4/1977, pp. 182-184; JOHN ROMANIDES, *The Ancestral Sin: A Comparative Study of the Sin of Our Ancestors Adam and Eve According to the Paradigms and Doctrines of the First and Second Century Church and the Augustinian Formulation of Original Sin*, pp. 75-84.
[446] SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, II, 29, p. 106.

despărţirea de lumină este întuneric; despărţirea de Dumnezeu înseamnă pierderea tuturor bunurilor care vin de la El. Deci cei care, prin lepădare, le-au pierdut pe toate acestea, sunt cufundaţi în toate pedepsele, nu pentru că Dumnezeu ia iniţiativa pedepsirii lor, ci pedeapsa le vine din însuşi faptul că s-au lipsit de toate bunurile".[448]

Prin urmare, nu retragerea harului a fost cauza căderii, ci căderea a avut ca repercusiune retragerea harului dumnezeiesc din fiinţa omului.

Prin cădere omul a schimbat dragostea de Dumnezeu cu dragostea faţă de materie.[449] Din fiinţă teocentrică, omul se face fiinţă egocentrică. Mai întâi el şi apoi Dumnezeu. Potrivit Sfinţilor Părinţi, cauza tuturor patimilor şi a tot răul este iubirea pătimaşă a omului de sine (φιλαυτία).[450]

Pentru că s-a iubit mai mult pe sine decât pe Dumnezeu, omul s-a îndepărtat de la adevărata iubire. El nu s-a mai ridicat către Izvorul iubirii, nu s-a mai văzut împlinindu-se prin Dumnezeu. S-a redus la sine în mod egoist, s-a închis în eu-ul său, crezând că această retragere şi baricadare îi vor asigura o conservare veşnică. Însă lucrurile nu au stat aşa deoarece, prin această faptă, omul s-a ridicat chiar împotriva lui Dumnezeu. Nu a făcut altceva decât să extindă căderea diavolului şi la nivelul uman: „Căderea omului a fost şi este însăşi calea satanică a pierderii lui Dumnezeu".[451]

Sf. Andrei Criteanul vorbeşte, în acest sens, despre auto-idolatria realizată de om prin păcat: „Însumi idol m-am făcut, murdărindu-mi cu poftele sufletul meu".[452] Egoismul este o adevărată închinare la idolul propriei persoane, o slujire fără odihnă a patimilor care ne întunecă viaţa.[453] Naşte şi inventează o serie de alte forme idolatre, toate cu scopul de a sluji cultul propriei persoane. Filavtia îl proclamă pe om propriul său dumnezeu, totul trebuind împlinit spre satisfacerea sa. Scopul existenţei este văzut în plăcere şi în confort, Dumnezeu nemaigăsindu-Şi locul în viaţa celui în cauză. El este coborât în lumea obiectelor, în sfera instrumentelor; este bun numai când împlineşte o nevoie, când satisface o plăcere: „Omul care trăieşte în patimi ajunge să considere materia ca izvor al vieţii şi să înlocuiască pe Dumnezeu cu ea. Idolatria e consecinţa inevitabilă a iubirii de plăcere".[454]

---

[447] IBIDEM, II, 29, p. 108.
[448] SF. IRINEU, *Contra ereziilor*, V, 27, 2, apud JEAN-CLAUDE LARCHET, *Teologia bolii*, trad. Pr. Prof. Vasile Mihoc, Ed. „Oastea Domnului", Sibiu, 1997, p. 33.
[449] SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, II, 30, p. 112; AIMILIANOS TSIRPANLIS, „The Anthropology of Saint John of Damascus", pp. 87-89; PÈRE JUSTIN POPOVITCH, *Philosophie Orthodoxe de le Vérité. Dogmatique de l'Église Orthodoxe*, tome 1, pp. 299-300.
[450] CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromatele*, VI, PSB 5, p. 421; TALASIE LIBIANUL, *Despre dragoste, înfrânare şi petrecerea cea după minte*, II, 1, Filocalia 4, p. 119; IBIDEM, II, 4, p. 20; III, 86, p. 32; SF. IOAN DAMASCHIN, *Cuvânt minunat şi de suflet folositor*, Filocalia 4, p. 185; TEODOR AL EDESEI, *Una sută capete foarte folositoare*, 65, Filocalia 4, p. 217; IBIDEM, 92, p. 224. Vezi şi TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului creştin. I. Manual sistematic*, pp. 310-311.
[451] NIKOLAOS MATSOUKAS, *Teologia Dogmatică şi Simbolică. IV. Demonologia*, p. 81.
[452] *Triodul*, Canonul Mare al Sf. Andrei Criteanul, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2010, p. 420. Vezi şi: OLIVIER CLÉMENT, *Cântecul lacrimilor. Eseu despre pocăinţă*, trad. Ileana Brie, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 1999, p. 122.
[453] SF. IGNATIE BRIANCEANINOV, *Plângerile unui monah*, III, 11, trad. Boris Buzilă, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1997, pp. 89-90.
[454] PANAYOTIS NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, p. 194.

D. Consecinţele căderii în păcat pe plan antropologic

1. Dezbinarea lăuntrică a eu-lui

Din dialogul pe care diavolul l-a purtat cu omul, în vederea pierderii acestuia, se pot extrage o serie de elemente care au dus la căderea propriu-zisă. Trebuie menţionat că această cădere nu s-a produs în mod brusc, dintr-o dată, ci a fost precedată de o serie de alte căderi. De la primul cuvânt spus şarpelui, până la mâncarea din fructul oprit, omul s-a aruncat de bună voie într-o înşiruire de căderi. Mai întâi şi-a înrobit auzul, cuvintele diavolului l-au rupt de comuniunea cu ceilalţi. Apoi i-a fost înlănţuită mintea, cugetarea şi contemplarea lui Dumnezeu fiind schimbate cu atenţia la cele spuse de diavol şi la analizarea fructului oprit. În această capcană sunt atrase pe rând şi văzul şi mirosul. Cu cât se apropie mai mult de pom, cu atât îi par mai frumoase roadele. Lăcomia îl face să nu mai vadă ceilalţi pomi din Rai, ducându-l la uitarea dulceţei şi frumuseţii roadelor lor. Numai pomul cunoştinţei binelui şi răului mai este important acum.

În această alegere, omul se izolează nu numai de Dumnezeu, ci de întregul cosmos. Lumea vegetală şi animală priveşte cu uimire cum omul se îndepărtează de ea, trădându-i aşteptările.

Punctul final este pus prin mâncarea rodului oprit. Mai întâi îl ia în mână, îl pipăie, bucurându-se de senzaţia atingerii lui, după care începe a-l consuma.

După cum se poate observa, înainte de mâncarea rodului, omul se deschide prin toate simţurile spre nesocotirea poruncii primite. Văzul, auzul, gândirea etc. trăiesc trădarea lui Dumnezeu. Căderea nu este de suprafaţă. Nu s-a produs în urma unui minuscul accident, ci a venit după o reflecţie îndelungată. Omul a ales cu toată fiinţa, în mod liber, să cadă, iar în această cădere a venit cu tot ce este al său, sau, mai bine zis, cu tot ceea ce el este. Cuvintele ce deschid Parabola Fiului risipitor: „Tată, dă-mi partea ce mi se cuvine din avere” (Lc. 15, 12), oglindesc foarte bine această realitate. Fiul cere de la tatăl întreaga sa fiinţă – cuvântul care desemnează averea cerută de fiul risipitor este οὐσία (Lc. 15, 12), care înseamnă în acelaşi timp şi fiinţă – pentru ca în integritatea elementelor sale psihosomatice să se arunce în robia păcatelor.

Prin păcatul săvârşit, Adam nu încalcă doar o lege, ci îşi îmbolnăveşte întreaga fiinţă. Asemenea fiului risipitor, cere toate câte este el ca persoană, cere toate elementele psihosomatice, pentru ca de toate să facă abuz în revoltarea faţă de Dumnezeu. Simţurile se închid lucrării harului, iar în fiinţa omului se dă lupta autonomiei personale. Diavolul nu are puterea să intre în sufletul omului, el lucrează din exterior, doar provoacă, persoana este cea care decide. Dacă analizăm dialogul dintre cei doi şi problematica dezbătută, observăm că diavolul se menţine oarecum departe: atacă, se retrage şi tot aşa. Dă ideea luptei, dar nu participă la ea, ci îl lasă pe om să se războiască singur cu sine însuşi.

Omul este pus în faţa marii răvăşeli ontologice. Simţurile încep să se mişte după bunul plac, trupul şi sufletul îşi vor independenţa, iar facultăţile sufleteşti acţionează în mod haotic. *Autonomia*

omului faţă de Dumnezeu duce, pe plan ontologic, la autonomia elementelor psihosomatice. Din persoană cu centru unic al tuturor componentelor, Adam devine duplicitar, poartă în sine o parte moartă şi o parte criminală. Partea moartă duce la hidoşenia celei criminale, iar cea criminală, sub presiunea părţii moarte, îmbrăţişează jocul haotic al minciunii. Se minte pe sine faţă de sine şi pentru sine spre a putea convieţui în continuare cu partea cea moartă. Sub acest aspect, se poate sune că, prin cădere, Adam devine un cadavru viu,[455] care se ghidează numai după impulsurile autoamăgirii: „Păcatul şi căderea omului nu sunt numai o dramă a persoanei sau doar a condiţiei umane. Neascultarea omului aduce după sine o alienare a acestuia faţă de propria sa fiinţă lăuntrică, o îndepărtare de Dumnezeu, o întunecare a chipului, a Cuvântului dumnezeiesc sălăşluit în om; alcătuirea omenească unitară şi duhovnicească este antrenată într-o dezagregare lăuntrică, într-o disociere, o răzvrătire a puterilor inferioare faţă de duh şi de logos, şi, ca urmare, creaţia cea bună şi frumoasă devine la rândul său alienată şi aservită, ajunsă sub stăpânirea răului şi a morţii (Cf. Rom. 8, 19-21)”.[456]

Prin căderea prealabilă a sufletului, trupul este obligat să cunoască stricăciunea. Se începe o luptă de fărâmiţare a elementelor componente ale persoanei umane. Îşi schimbă principiile şi modul de raportare faţă de adevăr. Trupul apare ca o închisoare a sufletului, ca o modalitate de pedepsire a lui, iar partea spirituală nu reprezintă decât partea poftitoare, uneori inexistentă, a omului, care îşi reduce dimensiunea existenţei sale doar la aspectul trupesc.[457]

Moartea îl înspăimântă pe om. Ea se amestecă cu existenţa şi-l face să cunoască cele mai groaznice chinuri. Nimicul se încuibează înlăuntrul omului (Dumnezeu nu a creat moartea. Ea ia naştere prin păcatul protopărinţilor noştri), înfigându-şi rădăcinile în seva vieţii noastre. Iar aceste rădăcini produc o mare durere, căci ele nu sunt proprii omului: „Spaimele dau peste el din toate părţile şi se ţin de el pas cu pas. Lângă bunătăţile lui el moare de foame şi nenorocirea lui stă gata lângă el. Boala muşcă din trupul lui. Primul născut al morţii roade mădularele lui. Din cortul unde stătea la adăpost este scos afară şi târât înaintea groaznicului împărat. Nimeni din ai lui nu mai sălăşluieşte în cortul lui, care nu mai este al lui. Pe locuinţa lui plouă cu pucioasă” (Iov 18, 11-15).

În aceste condiţii, persoana umană este pusă să trăiască în mod paradoxal raportul dintre nemurirea pe care o moştenea prin creaţie de la Dumnezeu şi moartea născută prin săvârşirea în deplină libertate a păcatului.

Consecinţele nu s-au abătut numai asupra trupului, ci şi asupra sufletului. Nu a fost lipsită de boală păcatului nicio componentă a omului. Omul a păcătuit cu tot ceea ce este el, toate elementele fiinţei sale au fost atrase în actul căderii, şi, prin urmare, toate s-au îmbolnăvit: „Împărăţia

[455] JEAN-CLAUDE LARCHET, *Terapeutica bolilor spirituale*, trad. Marinela Bojin, Ed. Sophia, Bucureşti, 2001, p. 38.
[456] PR. PROF. DR. BORIS BOBRINSKOY, *Împărtăşirea Sfântului Duh*, trad. Măriuca şi Adrian Alexandrescu, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1999, p. 114.
[457] A se vedea diferitele concepţii filozofico-religioase care încearcă să distrugă unitatea persoanei umane, pe care o reduc doar la o componentă fiinţială, în defavoarea celorlalte elemente psihosomatice.

întunericului, stăpânitorul cel viclean a robit pe om de la început; (robindu-l) i-a îmbrăcat şi înfăşurat sufletul cu puterea întunericului. După cum un om, ajungând rege, este îmbrăcat cu veşminte regeşti şi din cap până în picioare este împodobit cu podoabe regeşti, tot aşa şi stăpânitorul cel viclean a îmbrăcat sufletul şi toată fiinţa lui cu păcatul, l-a pângărit şi l-a făcut în întregime rob împărăţiei sale. Nu i-a lăsat niciun mădular liber; nici cugetele, nici mintea, nici trupul, ci l-a îmbrăcat pe el cu porfira întunericului. Şi după cum trupul nu doar în parte sau printr-un mădular, ci în întregime pătimeşte, tot aşa şi sufletul, în totalitatea lui a pătimit patimile răutăţii şi ale păcatului. Pentru că îmbrăcând cel viclean sufletul – mădularul şi partea cea mai de preţ – în răutate, adică în păcat, şi trupul s-a făcut pătimitor şi stricăcios”.[458]

Sfinţii Părinţi vorbesc despre căderea în păcat ca despre o cădere în subumanitate. Sf. Maxim Mărturisitorul vorbeşte despre o ajungere în „dedesubtul celor cărora le era deasupra”.[459] Este vorba, de fapt, despre o schimbare a ordinii pe care Dumnezeu a pus-o în firea umană când a creat-o. Căderea produce o puternică zguduire ontologică a fiinţei. Elementele chipului se dezorientează, asemănarea cu Dumnezeu nemaireprezentând vreo importanţă pentru ele. Sufletul, în loc să atragă trupul în căutarea hranei duhovniceşti, coboară în sfera celor trupeşti pentru a-şi căuta o astfel de hrană. Are loc o dispută permanentă între trup şi suflet. Sufletul, devenind pătimaş, vrea să-şi astâmpere pofta plăcerii, iar spre acest scop se foloseşte de trup. Trupul este cel muncit de suflet, iar din instrument de obţinere, trupul devine beneficiarul plăcerii. Sufletul trăieşte chinul neastâmpărării poftei de plăcere şi de aceea doreşte eliminarea trupului pentru a rămâne el singur atât instrument, cât şi beneficiar al plăcerii. Trupul, la rândul său, se exilează întru cele ale materiei. Văzând că aceasta poate să ofere o gamă largă de plăceri, omul ajunge să o idolatrizeze. În aceste condiţii, pentru el, nu Dumnezeu este considerat a fi sursa vieţii, ci materia. Întregul om devine sclavul materiei. Centrul său psihosomatic, inima, se învârtoşează şi se împietreşte în această stare anormală. Tot acelaşi lucru se poate spune şi despre celelalte funcţii sufleteşti. Nemaicăutând comuniunea harului, ele decad în biologic. Voinţa simpatizează răul, raţiunea se rezumă la o interpretare indiferentă a realităţii, cunoaşterea devine simplă observaţie, gândurile părăsesc sfera personală şi se îngrămădesc în cea a iluziilor etc. Întreaga realitate se schimbă, unitatea interioară a omului este zdruncinată, elementele fiinţei sale prezentându-se, în cele din urmă, ca duşmani de moarte.[460]

Folosindu-se de libertate în mod abuziv, omul a pierdut atât libertatea interioară, cât şi pe cea exterioară. Nu a ţinut cont de porunca primită şi s-a răzvrătit împotriva autorităţii divine. A vrut să

[458] SF. MACARIE EGIPTEANUL, *Cele cincizeci de omilii duhovniceşti*, II, 1, PSB 34, pp. 93-94.
[459] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, 120, PSB 80, p. 301.
[460] PANAYOTIS NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, pp. 183-186; IDEM, „L’Église, un lieu pour renaître”, p. 91; PÈRE JUSTIN POPOVITCH, *Philosophie Orthodoxe de le Vérité. Dogmatique de l’Église Orthodoxe*, tome 1, pp. 302-309; JOHN ROMANIDES, *The Ancestral Sin: A Comparative Study of the Sin of Our*

fie ca Dumnezeu, dar fără de Dumnezeu, ci prin sine însuşi. Independenţa la care a apelat nu numai că l-a lăsat pe om fără de Dumnezeu, dar chiar şi fără sinea-i proprie. Egoismul l-a izolat de Dumnezeu şi de restul creaţiei, dar şi de cele ale fiinţei sale. Unitatea eu-ului este spartă în multe părţi contrastante, iar din aspirant al autonomiei personale, omul decade în prăpastia auto-sclavismului. El este şi călăul şi victima: „Căderea oamenilor de la Dumnezeu a constat formal într-un act de neascultare. Prin însuşi acest act s-au rupt interior de Dumnezeu, din dialogul pozitiv cu El. Ei n-au mai răspuns lui Dumnezeu, crezând că prin aceasta îşi afirmă libertatea, autonomia. De fapt acest act a fost începutul închiderii egoiste a omului în sine. Prin aceasta a devenit sclavul său propriu. Socotind că devine domn peste sine, a devenit sclavul său".[461]

Sf. Grigorie de Nyssa spune că prin cădere omul a renunţat la viaţa liniştită şi preafrumoasă a Raiului şi a îmbrăţişat existenţa întru ispită şi suferinţă.[462] El a decăzut din bogăţia virtuţilor şi a harului în starea sărăciei de Dumnezeu: „Omul a ajuns sărac ca şi cum ar fi fost prădat de un hoţ şi despuiat de dumnezeiasca binecuvântare".[463]

Harul menţinea omul în relaţia permanentei comuniuni cu Dumnezeu, ajutându-l să crească progresiv în asemănarea fără de sfârşit cu Ziditorul său. Dar pe măsură ce omul se îndepărtează de la ascultarea primită începe tot mai mult să se izoleze de prezenţa harului, fiecare pas făcut spre gustarea din fructul oprit apărând ca o nouă împingere în afară, din fiinţa sa, a harului. Cu cât s-a apropiat de ruperea şi de mâncarea fructului pomului cunoştinţei binelui şi răului, cu atât s-a îndepărtat de Dumnezeu. Mândria cu care a ascultat pe diavol, egoismul cu care a privit fructul oprit, lăcomia cu care a mâncat etc. au făcut ca omul să se umple atât de mult de eu-ul său încât Dumnezeu să nu-Şi mai găsească locul în el: „Privaţiunea de har a omului căzut e nu numai o urmare a păcatului, produsă de Dumnezeu, ci şi un aspect al păcatului însuşi, exprimat prin autonomizarea de Dumnezeu. Nu numai Dumnezeu îl privează pe om de har, ci şi el însuşi se privează. Omul căzut e lipsit de har, pentru că nu stă în legătură cu Dumnezeu, pentru că e într-o neascultare perpetuă de Dumnezeu. Încă din momentul în care omul gusta din pom, harul s-a depărtat de la el".[464]

Fără har Adam a rămas singur. Renunţând la ocrotirea şi la puterea de viaţă a harului, omul s-a văzut pus în faţa marii maladii ontologice. Părintele Stăniloae spune că retragerea harului din fiinţa umană a produs în aceasta o tulburare şi o slăbire, căderea în păcat modificând ontologic întreaga fire.[465] S-a ajuns astfel la: pierderea armoniei dintre suflet şi simţualitate, manifestată prin întunecarea minţii, slăbirea voinţei şi apariţia concupiscenţei (pofta după cele sensibile dusă la

---

Ancestors Adam and Eve According to the Paradigms and Doctrines of the First and Second Century Church and the Augustinian Formulation of Original Sin, pp. 159-169.

[461] PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 321.

[462] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *La titlurile Psalmilor*, 8, PSB 30, pp. 156-157.

[463] IBIDEM, 8, p. 159.

[464] PR. PROF. D. STĂNILOAE, „Doctrina ortodoxă şi catolică despre păcatul strămoşesc", p. 14.

extremă); alipirea şi dependenţa de sine (φιλαυτία), manifestată prin toate formele păcatului, atât faţă de sine, cât şi în raport cu Dumnezeu, semenii şi restul creaţiei; moartea sufletească, moartea fizică şi moartea veşnică. De fapt, concluzionează Părintele Stăniloae, Sfinţii Părinţi vorbesc despre consecinţele căderii în păcat ca despre starea de mortalitate sau de stricăciune. Moartea sufletească, apărută prin eliminarea harului, produce o „dezagregare" a firii umane, care duce în cele din urmă la moartea fizică.[466] Fără prezenţa harului dumnezeiesc, firea umană este înghiţită de disperare şi moarte.

2. Chipul şi asemănarea după căderea în păcat

Pentru Ortodoxie chipul dumnezeiesc nu a fost dobândit de om printr-o creare ulterioară. De la început omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, şi tocmai în aceasta constă şi deosebirea sa de animale. „Mâinile" lui Dumnezeu lucrau şi „gura" Sa sufla, iar omul a fost făcut fiinţă vie (Cf. Fac. 2, 7). Nu este vorba despre crearea unui animal, ci de însăşi persoana umană, care chiar din primul moment al existenţei sale se prezintă ca şi chip al Chipului lui Dumnezeu. Şi tot prin creaţie omul este legat de Dumnezeu prin harul dumnezeiesc. Dumnezeu lucrează prin energiile divine, iar odată creat omul, acestea nu-l părăsesc, menţinând chipul dumnezeiesc din el în frumuseţea Arhetipului. Harul nu se retrage pentru ca ulterior să înceapă o nouă relaţie cu omul, ci rămâne întipărit în el ca o legătură personală pe care Dumnezeu o doreşte cu creatura sa. Chipul, prin puterea harului care activează în toate elementele sale, poate să se deschidă şi să înainteze în dobândirea asemănării. Păcatul, însă, a rupt legătura harului, pierzând dobândirea asemănării, iar chipul, la rândul său, a fost plasat într-o stare de alterare.

În decursul timpului, din cauza nerealizării diferenţei dintre chip şi asemănare, chip şi dreptatea originară, chip şi har etc., precum şi din cauza definirii trunchiate a chipului, s-a ajuns, după teologia protestantă, la formularea ideii că prin cădere chipul dumnezeiesc s-a pierdut cu totul din om. Potrivit acestei concepţii, persoana umană căzută se aseamănă unui buştean sau unei pietre care nu mai poate realiza nimic pe plan spiritual. Raţiunea şi-a pierdut capacitatea de a mai cunoaşte pe Dumnezeu, voinţa nu mai are dorinţa şi puterea împlinirii binelui etc. Toate elementele psihosomatice, susţin adepţii distrugerii chipului prin cădere, au fost lipsite de orice preocupare duhovnicească. Cu alte cuvinte, după cădere, nu mai există nimic bun în om.[467]

Unul dintre cei mai aprigi susţinători ai unei astfel de teorii este teologul protestant Karl Barth. După acesta, omul se găseşte într-o totală antiteză faţă de Dumnezeu: omul este ceea ce nu este Dumnezeu, iar Dumnezeu este ceea ce nu poate fi omul. Prin urmare, între om şi Dumnezeu nu

---

[465] IBIDEM, p. 15.
[466] IBIDEM, pp. 15-16.
[467] IDEM, „Doctrina protestantă despre păcatul ereditar judecată din punct de vedere ortodox", *Ortodoxia*, nr. 2/1957, pp. 195-200; PR. PROF. ISIDOR TODORAN, „Starea paradisiacă a omului şi cea de după cădere, în concepţia ortodoxă, romano-catolică şi protestantă", pp. 42-43; DRD. ŞTEFAN BUCHIU, „Concepţia despre om şi mântuire în «Confesiunea Augustana»", *Studii Teologice*, nr. 5-6/1984, pp. 389-391.

poate exista, după Barth, o comuniune, între ei se găseşte doar o prăpastie de netrecut. Căderea în păcat l-a dus pe Adam la o catastrofă existenţială. Păcatul l-a distrus pe om în totalitate. În el nu se mai găseşte nimic bun, iar chipul dumnezeiesc a fost şters definitiv.[468]

Împotriva lui Karl Barth s-a ridicat chiar un confrate de-al său, teologul Emil Brunner. Acesta precizează că prin cădere chipul lui Dumnezeu n-a fost şters din om. Chiar şi după cădere omul se păstrează ca subiect conştient şi responsabil înaintea lui Dumnezeu, capabil de-a înfăptui binele şi de a-şi recunoaşte greşelile.[469]

După învăţătura ortodoxă, căderea nu a dus la pierderea chipului, ci numai la alterarea şi deformarea acestuia. Oricât de adânci ar fi rădăcinile bolii păcatului neascultării şi oricâtă dezordine lăuntrică ar fi produs această maladie ontologică, totuşi ea nu a distrus elementele chipului şi nici nu a suprimat întru totul tendinţa acestora după bine: „Prin păcat, chipul lui Dumnezeu în om s-a alterat, dar nu s-a distrus sau desfiinţat. Niciuna dintre puterile sufleteşti, în care este imprimat, n-a fost nimicită. Constituţia spirituală umană s-a alterat, dar nu s-a distrus. Şi după cădere au mai rămas în om, slăbite, tendinţa şi capacitatea de cunoaştere şi voire a binelui, ceea ce rezultă chiar din faptul că Adam şi Eva, după cădere, au auzit şi au cunoscut vocea lui Dumnezeu şi s-au simţit vinovaţi şi ruşinaţi. Putinţa cunoaşterii adevărurilor religioase şi morale şi a îndeplinirii normelor morale nu lipseşte nici din omul căzut. Aceasta o probează descoperirile care se fac omului şi poruncile care i se dau după cădere, punându-i-se în perspectivă şi urmările împlinirii sau călcării lor, prin ceea ce se presupune capacitatea de cunoaştere şi libertatea voinţei. Ispita spre păcat poate fi biruită şi de către omul căzut (Fac. 4, 7), în a cărui putere stă şi să evite răul, şi moartea, alegând viaţa (Dt. 30, 14, 15, 19)”.[470]

A susţine că chipul a fost distrus prin cădere, înseamnă, de fapt, o negare a existenţei umanului în om după actul mâncării din fructul oprit, ceea ce e un nonsens. Suprimarea chipului reprezintă suprimarea omului. Or, antropologia ortodoxă nu poate concepe persoana umană în afara conceptului de „chip”, indiferent că este vorba de omul primordial sau de cel post-adamic: „În Ortodoxie omenescul nu e omenesc autentic şi deplin decât în ambianţa divină, deschis izvorului de lumină şi de bine al dumnezeirii şi străduindu-se să se adape din el. Omenescul e modelat prin chipul dumnezeiesc, altfel nu mai are nicio formă”.[471]

---

[468] DIAC. PROF. N. BALCA, „Învăţătura despre chipul lui Dumnezeu în om în teologia contemporană. Confruntarea dintre Karl Barth şi Emil Brunner”, *Ortodoxia,* nr. 4/1968, pp. 524-526.

[469] IBIDEM, pp. 527-533. EMIL BRUNNER, *Man in Revolt. A Christian Anthropology,* pp. 114-167; DAVID CAIRNS, *The Image of God in Man,* pp. 146-163, 164-179.

[470] PROF. N. CHIŢESCU, PR. PROF. ISIDOR TODORAN, PR. PROF. I. PETREUŢĂ, *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, Manual pentru Facultăţile Teologice, vol. 1, pp. 407-408.

[471] PR. PROF. D. STĂNILOAE, „Doctrina protestantă despre păcatul ereditar judecată din punct de vedere ortodox”, p. 198. „A fi creat «după chipul lui Dumnezeu» nu este o calitate a omului, ce i-a fost dată acestuia aşa ca apoi să i se poată iarăşi lua şi totuşi să rămână om, ci chipul lui Dumnezeu constituie esenţa însăşi a acestuia şi, ca atare, temeiul fiinţei omeneşti... De aceea a învăţa că prin păcatul originar s-ar fi distrus radical chipul lui Dumnezeu în om, înseamnă a-l coborî pe om în regnul animalelor şi a-i nega ceea ce este mai intim în fiinţa acestuia: spiritul, raţiunea şi voinţa

W. Zenkovsky, adâncind problema chipului şi a repercusiunilor pe care căderea le-a avut asupra acestuia, spune că chipul nu este o „anexă" a omului, ci este chiar omul. Prin urmare, cei ce susţin că păcatul a distrus chipul, susţin, de fapt, exterminarea omului, deoarece în lipsa chipului omul nu mai există: „Doctrina creştină despre om afirmă tocmai că fiinţa omului, centrul metafizic al existenţei lui, baza şi puterea vie a naturii lui, e chipul lui Dumnezeu. De aceea ideea că chipul lui Dumnezeu se poate pierde, e inacceptabilă. Chipul lui Dumnezeu străbate fiinţa umană, adică se împreună cu ea într-o unitate concretă şi activă, din care «natura» omului («natura pură») numai în cugetare poate fi despărţită. Drama ontologiei umane, adică aşa numita cădere în păcat, poate fi concepută în mod felurit. Dar în niciun caz ea n-ar putea consta într-o astfel de despărţire mecanică a chipului dumnezeiesc şi a naturii umane. Conceptul «existenţei pure» (natura pură) a omului este pur şi simplu o ficţiune, căci *omul în afară de chipul dumnezeiesc nu mai e om* (s.n.). Tocmai pentru că unitatea de viaţă a chipului dumnezeiesc şi a naturii umane e o unitate vie şi activă, trebuie să se afirme indivizibilitatea omului ca fiinţă spirituală".[472]

Chipul nu poate fi şters şi nici distrus, păcatul numai l-a acoperit. Orice om, oricât de păcătos ar fi, poartă în sine chipul lui Dumnezeu, şi pentru a explica învăţătura coabitării chipului şi a păcatului în om, Zenkovsky spune că prin cădere s-a produs în ontologicul omului o dezbinare şi o ruptură, în inima sa apărând, pe lângă *centrul luminos*, şi un *centru întunecat*. Acesta reprezintă totalitatea tendinţelor egoiste ale eu-ului, pornirile rele şi acţiunile parazitare. Eu-ul se dedublează, iar centrul întunecat îl îndrumă şi spre direcţii lipsite de sens, dar cu toate acestea chipul rămâne pe mai departe prezent în om, el fiind cel care scoate la iveală scânteile binelui, adevărului şi frumosului:[473] „Întrucât n-a dispărut cu totul tendinţa bună din el, chipul lui Dumnezeu nu s-a şters. Dar întrucât tendinţa rea o copleşeşte adeseori pe cea bună, chipul lui Dumnezeu s-a slăbit... Eu-ul a căpătat o natură şovăitoare, o stare de permanentă dezbinare lăuntrică... Spiritul se simţualizează, fără ca aceasta să însemne că în el se mişcă numai tendinţa spre plăcere, ci el aduce şi forme proprii ale păcatului, prin adaptarea la tendinţa spre plăcere. El aduce o uitare de Dumnezeu, o ură faţă de cei ce-i împiedică satisfacerea plăcerii etc. ... Sf. Ap. Pavel spune: «nu fac binele pe care-l voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc, acela-l fac» (Rom. 7, 19), arată că eu-ul însuşi şi-a însuşit tendinţa străină lui... În «eu» sunt prezente două voiri, voirea spiritului şi voirea cărnii, dar de fiecare dată una capătă o predominare asupra celeilalte. Voirea cărnii devenind voirea spiritului nu face numai spiritul după chipul ei, ci primeşte şi ea ceva din ceea ce e propriu spiritului. Spiritul adaugă la ea o voinţă de autonomie faţă de autoritatea lui Dumnezeu. Prin aceasta, tendinţa trupească primeşte o şi

liberă" (DIAC. PROF. N. BALCA, „Învăţătura despre chipul lui Dumnezeu în om în teologia contemporană. Confruntarea dintre Karl Barth şi Emil Brunner", p. 523).

[472] W. ZENKOVSKY, „Das Böse im Menschen", în: *Kirche, Staat und Mensch*, Genf, 1937, p. 359, apud PR. PROF. D. STĂNILOAE, „Doctrina protestantă despre păcatul ereditar judecată din punct de vedere ortodox", pp. 211-212. „Oricât de nemăsurate ar fi păcatele omului, oricât de sălbăticită i-ar fi inima, chipul lui Dumnezeu rămâne intact în adâncul fiinţei lui" (PROF. V. V. ZENKOWSKY, „Problemele antropologiei creştine", p. 451).

mai mare putere de ispitire".[474]

Chipul lui Dumnezeu din om nu a dispărut prin cădere, ci doar s-a întunecat, iar acest întuneric s-a extins peste toate elementele sale.[475] Sfânta Scriptură spune că mintea omului s-a întunecat (Iov 11, 12; Ps. 13, 2, 3; 52, 2, 3; Eccl. 3, 18; Is. 1, 3; 44, 18; Ier. 4, 22; Rom. 1, 21, 31; 3, 11; I Cor. 2, 14); inima s-a deschis răului (Fac. 6, 5; 8, 12; Ps. 5, 10; Eccl. 9, 3; Ier. 16, 12; 17, 9; Mt. 15, 19; 23, 2-8; Mc. 7, 21-23) şi voinţa s-a pervertit (Neem. 9, 28, 29; Eccl. 8, 11; Is. 1, 4; 48, 4; Ier. 4, 22; 5, 3; 13, 23; Rom. 1, 24-31; 8, 7; Ef. 2, 3). Omul căderii a schimbat binele cu răul, ajungând ca să iubească răul (Fac. 6, 5; Neem. 9, 28; Ps. 51, 4; Eccl. 8, 11; Mih. 3, 2; Ef. 2, 3), iar binele să-l urască (Prov. 13, 19; Mih. 3, 2; Rom. 8, 7). Din templu a lui Dumnezeu, s-a făcut locaş al păcatului (In. 8, 34; Rom. 1, 24; 3, 9; 6, 16; 7, 5, 14, 23; Ef. 2, 3; I Tes. 4, 5; Tit 3, 3; II Pt. 2, 19).

Raţiunea omului a devenit neştiutoare şi slabă. Sf. Maxim Mărturisitorul spune că Adam, prin păcatul neascultării, „s-a îmbolnăvit de necunoştinţa cauzei sale". El vorbeşte de o cunoaştere compusă, care vine din amestecarea pătimaşe a puterii cugetătoare cu partea simţitoare. Raţiunea decade de la statutul ei duhovnicesc în lipsa de lumină.[476] Ea nu mai posedă claritatea vederii harice a lui Dumnezeu şi nici raţionalitatea creaţiei nu-i mai apare în forma autentică, ci totul se schimbă, alterarea chipului face ca şi raţiunea să decadă într-o percepţie ambiguă şi imparţială.

După Sf. Atanasie cel Mare, primul pas al căderii l-a constituit separarea minţii de Dumnezeu. În locul contemplării dumnezeieşti, omul a ales cugetarea propriului eu. S-a văzut doar pe sine şi nu a mai vrut să se gândească şi în raport cu Dumnezeu, de aceea el şi-a pironit mintea de lucrurile cele trecătoare: „Prin sfatul şarpelui, oamenii s-au despărţit de cugetarea la Dumnezeu şi au început să se privească pe ei, au căzut şi în pofta trupului şi au cunoscut că erau goi; şi cunoscând aceasta, s-au ruşinat. Dar s-au cunoscut pe ei goi nu atât de haine, ci că s-au făcut goi de vederea celor dumnezeieşti şi şi-au mutat cugetarea spre cele contrare".[477]

Păcatul a slăbit puterea raţiunii şi a îmbrăcat-o în întuneric. Contrar cuvintelor diavolului: „Vi se vor deschide ochii şi veţi fi ca Dumnezeu, cunoscând binele şi răul" (Fac. 3, 5), omul decade în necunoaştere. Raţiunea nu a mai adunat celelalte elemente ale chipului pentru a le orienta spre Dumnezeu, ci le-a lăsat la voia întâmplării. Nu le-a mai arătat calea, nu le-a mai vorbit despre scopul natural al lor, ci le-a lăsat să se orienteze fiecare în ce parte doreşte. Iar acestea au îmbrăţişat lumea materială.[478] Dumnezeu nu mai este cunoscut ca Cel care vorbeşte, ci ca Cel ce a vorbit. Alterarea

---

[473] PROF. V. V. ZENKOWSKY, „Problemele antropologiei creştine", pp. 460, 467-468, 473.
[474] PR. PROF. D. STĂNILOAE, „Doctrina ortodoxă şi catolică despre păcatul strămoşesc", pp. 25-26.
[475] PR. PROF. ISIDOR TODORAN, „Starea paradisiacă a omului şi cea de după cădere, în concepţia ortodoxă, romano-catolică şi protestantă", pp. 36-37; PR. PROF. CONSTANTIN CORNIŢESCU, „Antropologia Sfântului Vasile cel Mare", pp. 84-85.
[476] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie,* Introducere, Filocalia 3, p. 29.
[477] SF. ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt împotriva elinilor*, III, PSB 15, p. 33.
[478] SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Cateheze*, XV, Scrieri II, ediţia a II-a revăzută, trad. Diac. Ioan I, Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 182. „Neîndestulându-se sufletul omenesc cu născocirea răutăţii (a păcatului), a început pe încetul să înainteze la cele şi mai rele. Căci cunoscând felurimea plăcerilor şi îmbrăcându-se în uitarea celor dumnezeieşti, apoi, îndulcindu-se cu patimile trupului şi privind numai la cele de faţă şi la slava lor, a socotit că nu mai există nimic altceva

raţiunii face ca cunoaşterea lui Dumnezeu să nu mai fie posibilă prin mijlocirea energiilor necreate, ci doar prin mijlocirea lumii.

În ceea ce priveşte **sentimentul**, se poate spune că acesta şi-a schimbat pornirea cea spre Dumnezeu cu cea spre lucrurile lumii. Sf. Maxim Mărturisitorul spune că în starea primordială omul nu era atras de nimic din cele inferioare lui („de nimic din cele de sub el") şi nici de cele egale sau identice cu sine („sau din jurul lui, sau din el"). Toată dorirea lui era numai la Dumnezeu. Spre Acesta se mişca omul „cu toată puterea lui de iubire". Dumnezeu şi omul erau uniţi în iubire în mod nedespărţit. Energiile necreate, care izvorăsc din Dumnezeu, erau prezente şi în sufletul omului. Ele făceau simţită iubirea divină chiar în inima omului, centrul său ontologic, şi tot de aici persoana umană răspundea lui Dumnezeu, la această iubire, în modul cel mai sincer. Exista o relaţie de familiaritate duhovnicească prin care omul trăia cele mai nobile sentimente faţă de Dumnezeu. Căderea a pervertit sentimentul uman, îndreptându-l spre fapte pătimaşe: „Omul se mişcă sau în jurul nălucirilor iraţionale ale patimilor, amăgit de iubirea de plăceri, sau în jurul raţiunilor meşteşugurilor, din strâmtorarea impusă de cele de trebuinţă, sau în jurul raţiunilor naturale, îndemnat de legea firii spre cunoaştere".[479]

Prin ispitirea diavolului, omul şi-a mutat dorinţa sufletului de la Dumnezeu spre lucrurile neîngăduite. El a primit în fire legea păcatului, iar dorinţa sa o orientează după cum aceasta dictează.[480] De la adevărata iubire, omul a căzut, prin desfrâul neascultării, la dorinţa păcătoasă. Dumnezeu nu mai este pe primul plan. Dorinţele sufletului nu se mai îndreaptă în mod firesc spre Dumnezeu, ci rămân închise în propriul eu, aducând mai întâi prinosul cinstirii personale, după care se îndreaptă şi spre idolatrizarea lumii. Numai în cele din urmă sentimentul se mai îndreaptă şi spre Dumnezeu. Cu alte cuvinte, prin pervertirea sentimentului, polul superior al iubirii lui Dumnezeu a fost contrabalansat cu polul inferior al iubirii egoiste a omului de sine, cu ceea ce Sfinţii Părinţi numesc filavtia (φιλαυτία): „Oamenii, nesocotind cele mai bune şi lenevindu-se cu înţelegerea, au căutat mai vârtos cele mai apropiate de ei. Iar mai aproape le-a fost trupul şi simţurile acestuia. De aceea şi-au despărţit mintea lor de cele inteligibile şi au început să se privească pe ei înşişi. Iar privindu-se pe ei înşişi şi cunoscându-şi trupul şi celelalte lucruri sensibile şi lăsându-se amăgiţi de ele, au căzut în poftele lor, alegând cele ale lor în locul contemplării lui Dumnezeu. Şi petrecând în acestea şi nevrând să se despartă de cele mai apropiate, şi-au închis în plăcerile trupului sufletul lor

---

afară de cele văzute şi că numai cele vremelnice şi cele trupeşti sunt bune. Strâmbându-se astfel şi uitând că este după chipul lui Dumnezeu cel bun, nu a mai văzut prin puterea din el pe Dumnezeu-Cuvântul, după Care a fost făcut. Şi, ajungând în afară de sine, născoceşte cele ce nu sunt şi le dă chip lor. Căci oglinda sufletului, singura care putea vedea chipul Tatălui, ascunzându-se în cutele poftelor trupeşti, nu mai vede ceea ce trebuie să cunoască sufletul, ci e dus de orice altceva şi vede numai acelea ce cad sub simţuri. De aceea, umplându-se de toată pofta trupească şi tulburându-se de părerile despre ele, îi dă lui Dumnezeu, pe Care L-a uitat cu mintea, chip în cele trupeşti şi supuse simţurilor, dând numele lui Dumnezeu celor văzute şi numai pe acelea le slăveşte pe care le voieşte el şi pe care le simte ca dulci" (SF. ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt împotriva elinilor,* VIII, PSB 15, pp. 39-40).

[479] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua,* 120, PSB 80, p. 300.

[480] IDEM, *Tâlcuire la Tatăl nostru,* Filocalia 2, p. 273.

tulburat şi tăvălit în toate poftele”.[481]

Referitor la **voinţă**, se poate spune că, prin cădere, aceasta a slăbit. Dacă în starea primordială omul putea alege în mod liber înfăptuirea binelui, dată fiind libertatea sa interioară şi cea exterioară, după cădere el trăieşte o oarecare neputinţă. Puterile sale nu mai sunt tot la fel de active, binele nu mai apare în claritatea de dinainte, iar legea păcatului, la care el a aderat, dă naştere la o serie de impulsuri ce contrariază firea. Cuv. Nichita Stithatul spune că păcatul inventează o lege pătimaşă a trupului prin care eu-ul este ţinut sub stăpânire.[482] Iar Ava Dorotei zice că prin căderea din starea cea după fire în starea contrară firii, omul a îmbrăţişat o serie de patimi, iar acestea toate îl ţin în robia lor.[483]

Voinţa pune pe primul plan plăcerea, se prinde în cercul vicios al ei şi începe să alerge după mirajele pe care aceasta le propune. Sf. Ap. Pavel spune că prin cădere omul s-a predat de bună voie robiei păcatului (Rom. 6, 6, 17, 20; 8, 21; Gal. 5, 1 etc.).

La Sfinţii Părinţi găsim şi ideea existenţei unei sclavi şi faţă de diavol. Sf. Macarie Egipteanul mărturiseşte atât robia patimilor, cât şi pe cea a diavolului, ambele apărând ca şi consecinţe ale căderii omului în păcat: „Călcând porunca şi fiind izgonit din rai, omul a fost încătuşat în două chipuri şi cu două legături. (Una stă în legătură) cu lucrurile din această viaţă: cu iubirea lumii, adică a plăcerilor carnale şi a pasiunilor, a bogăţiei, a slavei... (Cealaltă stă în legătură cu cele duhovniceşti). Întru cele lăuntrice, sufletul este înconjurat, împrejmuit, închis cu ziduri şi înlănţuit cu lanţurile întunericului de către duhurile răutăţii şi nu poate să iubească pe Domnul precum vrea, nici să creadă precum vrea, nici să se roage precum vrea. Din toate părţile, în lumea văzută şi în cea nevăzută, întâmpinăm împotrivirea, de la călcarea poruncii de către primul om”.[484]

La fel se poate spune şi despre **conştiinţă**. Boala păcatului o afectează şi pe ea. Glasul ei slăbeşte, apucând, la unele persoane, pe drumul somnolenţei. Sf. Diadoh al Foticeii vorbeşte chiar de o greutate în omul căderii de a-şi mai aminti de bine şi de Dumnezeu.[485]

Alături de raţiune, sentiment, voinţă şi conştiinţă au avut de suferit şi celelalte elemente ale chipului divin din om. Alterarea chipului a dus în mod inevitabil şi la degradarea elementelor lui. Dar cu toate acestea, chiar şi bolnave, ele s-au menţinut în continuare în constituţia ontologică a persoanei.

Pierderea elanului de înaintare spre comuniunea cu Dumnezeu nu înseamnă, totodată, şi o încetare a tendinţei de deschidere şi de căutare a Creatorului. Chiar şi în starea de păcat, în om se

[481] SF. ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt împotriva elinilor*, III, PSB 15, p. 32.
[482] CUV. NICHITA STITHATUL, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire şi despre cunoştinţă*, III, 76, Filocalia 6, p. 303.
[483] AVA DOROTEI, *Felurite învăţături lăsate ucenicilor săi când a părăsit mânăstirea Avei Serid şi a întemeiat cu ajutorul lui Dumnezeu mânăstirea sa, după moartea Avei Ioan proorocul şi după tăcerea desăvârşită a Avei Varsanufie*, I, Filocalia 9, p. 479.
[484] SF. MACARIE EGIPTEANUL, *Cele cincizeci de omilii duhovniceşti*, XXI, 2, PSB 34, p. 194.

găseşte dorinţa după Dumnezeu. Sf. Ioan Gură de Aur spune că imediat după cădere, chiar dacă păcatul şi-a imprimat boala în chip, totuşi conştiinţa a lucrat, mustrându-i pe protopărinţi pentru fapta săvârşită.[486] Şi tot la fel a lucrat şi raţiunea, voinţa, sentimentul. Pierderea strălucirii nu obligă şi la distrugerea celui ce a strălucit: „Chipul n-a dispărut, ci a fost mai degrabă strâmbat. O faţă cu trăsături frumoase, nu pierde orice urmă a acelor trăsături, ci sunt într-un fel strâmbate. Oricât de egoist, de negeneros devine un om, depărtându-se de Dumnezeu, el tot păstrează o generozitate pentru familia lui, un egoism familial şi o aspiraţie spre infinit, deci vede acel infinit în sine. Până ce se menţine în om generozitatea iubitoare a chipului, faţa lui are o frumuseţe. E o frumuseţe de caracter moral, o frumuseţe a sfinţeniei. Când omul pierde această generozitate, faţa lui se întunecă, sau se urâţeşte".[487]

Ceea ce s-a pierdut prin cădere nu este chipul, ci asemănarea. Ruperea legăturii harice a făcut imposibil orice progres duhovnicesc. În starea primordială, asemănarea se găsea în stadiul de început, iar după cădere ea s-a pierdut întru totul.[488] Sf. Grigorie de Nyssa spune că prin neascultare Adam a schimbat asemănarea cu Dumnezeu cu cea dobitocească. În loc să aleagă să se înalţe şi să crească în bine, a preferat să coboare la cele inferioare lui.[489] Iar Cuv. Nichita Stithatul spune că prin păcatul neascultării omul a căzut de la îndumnezeire, s-a îmbolnăvit de neîndumnezeire: „Făptura desfăcându-se de Dumnezeu s-a surpat şi, căzând de la frumuseţea cea străveche, a căzut de la îndumnezeire, iar păcatul furişat în ea i-a dat forma lui neraţională".[490]

Omul a rămas cu amintirea asemănării şi cu dorinţa după aceasta. Chiar dacă asemănarea cu Dumnezeu a fost suprimată, există totuşi anumite tendinţe prin care sufletul încearcă să refacă legătura cu Dumnezeu. Chipul caută comuniunea harului şi vede că nu mai poate să o găsească. Păcatul apare ca un zid care ţine eu-ul în propria-i individualitate. În aceste condiţii, chipul trăieşte între chinul dorinţei şi cel al neputinţei. Se vede bolnav şi nu poate accepta că va fi supus morţii veşnice, dar nici nu poate face ceva pentru izbăvirea sa. A rămas doar cu sine, la ceilalţi a renunţat. El nu poate accepta starea morţii pe care o dă păcatul, ştiind că menirea şi chemarea sa este cu totul alta, dar, în acelaşi timp, trăieşte chinul neputinţei. Vrea, dar nu poate.[491] Cuv. Siluan Athonitul spune că după ce a pierdut comuniunea cu Dumnezeu, Adam a început să plângă cu amar: „Nu-i părea rău atât de rai şi de frumuseţea lui, cât de faptul de a fi pierdut iubirea lui Dumnezeu care în fiece clipă şi nesăturat

---

[485] SF. DIADOH AL FOTICEII, *Cuvânt ascetic despre viaţa morală, despre cunoştinţă şi despre dreapta socoteală duhovnicească, împărţit în 100 de capete*, 56, Filocalia 1, p. 330.
[486] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere (I)*, XVII, 2, PSB 21, p. 190.
[487] PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, „nota 349", la: SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Despre Sfânta Treime*, PSB 40, p. 238.
[488] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Omilii la Ecclesiast*, I, PSB 30, p. 206.
[489] IDEM, *Despre facerea omului*, 18, PSB 30, pp. 54-55.
[490] CUV. NICHITA STITHATUL, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire şi despre cunoştinţă*, III, 30, Filocalia 6, p. 280.
[491] PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 332.

atrage sufletul spre Dumnezeu”.[492]

Dacă prin păcat s-ar fi pierdut şi chipul, atunci răscumpărarea omului prin Hristos ar fi fost cu neputinţă. Nu ar mai fi existat nicio diferenţă între om şi animal.[493] Chipul nu apare ulterior creării omului, atunci s-ar fi putut pierde şi acesta, considerându-se că fiinţa umană redevine la starea anterioară acestui act. Omul este creat de la început ca şi chip şi de aceea nici nu se poate renunţa la acesta. Orice cădere reprezintă o întunecare, o îmbolnăvire a chipului şi nu o pierdere a lui.

În cea de-a patra cântare din *Binecuvântările morţilor* se scoate în evidenţă învăţătura de credinţă potrivit căreia chipul nu poate fi distrus de niciun păcat, oricât de grav ar fi acesta. Omul rămâne în continuare după chipul lui Dumnezeu, chiar dacă rănile păcatului afectează elementele sale psihosomatice: „Chipul slavei Tale celei negrăite sunt, deşi port rănile păcatelor”.[494]

Chipul reprezintă baza ontologică a subiectului uman şi de aceea nici nu se poate pierde. Or, tocmai pentru că acesta rămâne prezent în fiinţa umană se poate năzui la o reînnoire a sa, la o repunere în frumuseţea primordială, iar această nădejde se va împlini prin Hristos: „Chipul lui Dumnezeu în om are un înţeles ontologic, înseamnă umanitatea lui, caracterul lui de subiect raţional, voluntar şi responsabil, pe când asemănarea înseamnă procesul de înrudire morală cu Dumnezeu, indicând o misiune etică nesfârşită a omului. Păcatul, spun Sfinţii Părinţi, a suprimat asemănarea, adică stăruinţa de desăvârşire morală, dar a lăsat chipul ca temelie ontologică a omului. Dar, cum între chip şi asemănare nu se poate delimita precis, prin suprimarea asemănării s-a întunecat întrucâtva şi chipul, adică puterea raţională şi voluntară a omului, sau fapta lui de subiect ce se autodetermină, dar pe de altă parte, a rămas într-o anumită măsură şi într-un anumit mod şi năzuinţa lui spre bine”.[495]

3. Hainele de piele

Sfânta Scriptură ne relatează că imediat după ce Adam şi Eva au mâncat din fructul oprit li s-au deschis ochii şi au văzut că sunt goi: „Atunci li s-au deschis ochii la amândoi şi au cunoscut că erau goi, şi au cusut frunze de smochin şi şi-au făcut acoperăminte” (Fac. 3, 7).

Păcatul neascultării a dus omul la dezbrăcarea hainei harului dumnezeiesc. Fără har omul este obiectivizat, cade în sfera lipsei de subiectivitate. Trăieşte într-o identitate ambiguă. Privirea semenului se îndreaptă spre el ca spre un obiect de consum, de aceea se simte gol şi caută să se îmbrace pentru a evita atacul celuilalt.[496]

Pe de altă parte, mai apare şi privirea lui Dumnezeu cea a-tot-pătrunzătoare, iar omul,

---

[492] CUV. SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejdii şi iadul smereniei. Însemnări duhovniceşti*, ediţia a III-a, trad. Diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 191.
[493] IEROM. MAGISTR. NESTOR VORNICESCU, „Învăţătura Sfântului Grigorie de Nyssa despre chip şi asemănare”, *Studii Teologice*, nr. 9-10/1956, p. 600.
[494] *Molitfelnic*, Slujba înmormântării, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2002, p. 219.
[495] PR. PROF. D. STĂNILOAE, „Doctrina ortodoxă şi catolică despre păcatul strămoşesc”, p. 21.

încercând să-şi evite Creatorul, se deghizează într-unul din lucrurile lumii: se ascunde în spatele frunzelor de smochin şi interpune între el şi Dumnezeu creaţia. El, care era stăpânul universului, ajunge să cadă în cele de sub creaţie.

Dar Dumnezeu nu-l lasă să se piardă în cele ale pământului şi îl cheamă la dialog, la clarificarea şi rezolvarea problemei. Iar soluţia pe care Dumnezeu o dă păcatului protopărinţilor este îmbrăcarea acestora în „hainele de piele": „Apoi a făcut Domnul Dumnezeu lui Adam şi femeii lui îmbrăcăminte de piele şi i-a îmbrăcat" (Fac. 3, 21). Hainele de piele nu apar ca o pedeapsă dată neascultării, ci ca un leac pentru boala păcatului.[497]

Pierderea harului a trezit în om ruşinea goliciunii de Dumnezeu,[498] iar omul a încercat să pună capăt acestei ruşini prin îmbrăcarea cu frunzele de smochin, prin apelarea la lucrurile creaţiei. Dar prin acest act omul nu obţine soluţionarea problemei păcatului. Este o nouă amăgire în care el cade. Nu cere ajutorul lui Dumnezeu, ci aleargă la un alt copac pentru a se salva. Şi precum pomul cunoştinţei binelui şi răului nu-i putuse oferi egalitatea cu Dumnezeu, tot aşa nici smochinul nu-i poate suprima ruşinea în care căzuse. Dar Dumnezeu nu-l lasă prea mult pe om să umble prin întunericul îndepărtării de Viaţă, ci intervine chiar El spre a pune capăt pierzătoarelor căutări ale lui Adam. Iar mila Sa se arată şi cu acest prilej, căci nu-i lasă pe protopărinţii Adam şi Eva la voia întâmplării, ci hotărăşte, spre îndreptarea şi reîntoarcerea lor, să fie îmbrăcaţi cu „hainele de piele": „Când a văzut că Adam şi Eva s-au arătat nevrednici de îmbrăcămintea aceea frumoasă şi strălucitoare, care-i împodobea şi-i făcea mai presus de orice nevoie trupească, i-a dezbrăcat de toată slava aceea şi de toată fericirea pe care o aveau înainte de a cădea în acea grozavă cădere; dar şi-a arătat marea Lui milă faţă de ei şi i-a miluit în căderea lor; şi văzându-i acoperiţi de multă ruşine, că nu ştiau ce să facă pentru a nu mai fi goi şi urâţi, le-a făcut îmbrăcăminte de piele şi i-a îmbrăcat".[499]

Pentru Sfinţii Părinţi hainele de piele reprezintă un element nou pe care Dumnezeu îl adaugă ulterior naturii umane. Ele sunt date pentru ca omul să poată să supravieţuiască maladiei păcatului.[500] De asemenea, Sfinţii Părinţi precizează, împotriva gnosticismului, că *hainele de piele nu reprezintă trupul uman*. Ele se deosebesc de acesta şi constituie o altă realitate: „Tunicile de piele nu sunt tot una cu corpurile... Protopărintele Adam însuşi, înainte de confecţionarea acestora, mărturisea că are carne şi oase... Omul a avut trup înaintea tunicilor de piele. Toate cele de mai înainte sunt referitoare la situaţia omului înainte de a cădea în păcat, pe când cele referitoare la

---

[496] CHRISTOS YANNARAS, *Abecedar al credinţei. Introducere în teologia ortodoxă*, p. 103.
[497] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere (I)*, XVII, 1, PSB 21, p. 188. „Pentru cei înţelepţi, cred că ea (judecata lui Dumnezeu de a îmbrăca pe om cu «hainele de piele» n.n.) e un mod de vindecare şi de înzdrăvenire pe care l-a hotărât Dumnezeu spre a putea readuce astfel această creatură a Lui la frumuseţea originară" (SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Marele cuvânt catehetic sau Despre învăţământul religios*, 8, PSB 30, p. 303).
[498] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere (I)*, XVI, 5, PSB 21, pp. 183-184.
[499] IBIDEM, XVIII, 1, p. 208.
[500] PANAYOTIS NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, pp. 77-79.

tunici sunt spuse referitor la el după ce a căzut... Prin tunicile de piele nu trebuie înţelese trupurile, ci stricăciunea adusă de nesăbuinţă".[501]

Dacă „hainele de piele" nu reprezintă trupurile, atunci apare în mod inevitabil întrebarea: care este însemnătatea acestora?

Sf. Grigorie de Nyssa spune că, în comparaţie cu hainele de lumină cu care harul îmbrăca pe om în Rai, hainele de piele sunt cu mult inferioare. Ele reprezintă **mortalitatea** pe care Adam a primit-o în fiinţa sa după ce a păcătuit: „Haina cea moartă şi rău mirositoare care a fost pusă pe noi şi care e făcută din nişte piei fără socoteală – iar când zic piei, înţeleg trăsăturile firii rătăcite cu care ne-am îmbrăcat după ce ne-am unit strâns cu patimile... Şi iată câte se leagă de aceste piei lipsite de socoteală: împreunarea trupească, zămislirea, naşterea, murdăria, alăptarea, hrănirea, darea pruncului la doică, creşterea încetul cu încetul, până la maturitate; vârsta de mijloc, bătrâneţea, boala, moartea".[502]

Chiar dacă avea trup, în starea primordială omul nu era supus necesităţilor acestuia ca acum: „Că după călcarea poruncii a trăit bărbatul cu femeia; până atunci trăiau în rai ca îngerii; nu erau supuşi nevoilor firii, ci au fost făcuţi cu totul nestricăcioşi şi nemuritori, că nici nu aveau nevoie de îmbrăcăminte".[503] Nu exista nicio necesitate biologică, trupul nu cunoştea strâmtorările, boala şi moartea. Viaţa omului era una îngerească: „Ca un înger trăia omul pe pământ; era îmbrăcat cu trup, dar nu era supus nevoilor trupeşti. Ca un împărat, împodobit cu purpură şi diademă, îmbrăcat în porfiră, aşa se desfăta omul în rai, având cu înlesnire totul din belşug".[504]

Prin cădere omul schimbă centrul de greutate de la suflet la trup. Sufletul se supune trupului şi depinde de acesta. Verticalitatea spirituală este înlocuită cu orizontalitatea biologică, iar „hainele de piele" pot apărea şi ca un zid prin care se stabileşte perimetrul în care omul poate experimenta consecinţele neascultării faţă de Dumnezeu.[505]

Prin infidelitate, omul se îndepărtează şi se izolează de Dumnezeu. Se pierde harul, adică îmbrăcămintea nestricăciunii. Lăsat în această stare, Adam s-ar fi redus întru totul la animalitate. Chipul ar fi trăit doar în perspectiva biologică. Dar Dumnezeu intervine imediat ce porunca este încălcată. Nu lasă ca rana păcatului să se adâncească. Nu amână vindecarea: „Dumnezeu n-a amânat deloc, ci îndată ce a văzut fapta lor şi mărimea rănii, s-a şi grăbit să-i vindece, ca nu cumva să se întindă rana şi să nu se mai poată vindeca; de aceea o ia înainte, şi opreşte îndată întinderea

[501] METODIU DE OLIMP, *Aglaofon sau Despre Înviere*, I, 39, PSB 10, p. 149. Aglaofon susţinea că „hainele de piele" reprezintă chiar trupurile în care au fost aşezate sufletele lui Adam şi Eva după ce au căzut în păcat. Trupul apare, în concepţia lui Aglaofon, ca un mormânt şi o închisoare a sufletului (IBIDEM, I, 4-5, pp. 123-124). Sufletul, după el, a păcătuit înainte de a fi unit cu trupul, iar din cauza păcatului au fost create şi „tunicile de piele", adică trupurile (IBIDEM, I, 29, p. 140). Metodiu de Olimp poartă un dialog arzător cu Aglaofon, convingându-l în cele din urmă că „tunicile de piele" nu se referă la trupuri, ci reprezintă o altă realitate.
[502] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Dialogul despre suflet şi înviere*, PSB 30, p. 403.
[503] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere (I)*, XV, 4, PSB 21, pp. 172-173.
[504] IBIDEM, XIII, 4, p. 153.
[505] PR. GHEORGHE POPA, *Lege şi Iubire. Coordonate biblice şi hermeneutice pentru teologia morală*, pp. 32-33.

rănii; mergând pe urmele bunătăţii Sale, Dumnezeu nu lasă nimic necercetat”.[506]

Dumnezeu îmbracă pe om cu „hainele de piele” pentru ca acesta să poată să-şi ducă viaţa chiar şi în moartea pe care a ales-o prin neascultare, să supravieţuiască morţii care l-a biruit.[507] Viaţa care era prezentă în el este înlocuită, prin păcat, cu moartea cea vie. Sf. Maxim Mărturisitorul spune că, prin mâncarea din fructul oprit, Adam şi-a schimbat viaţa în moarte. Neascultarea a născut moartea în inima sa, iar viaţa a fost înlăturată. Adam a devenit mâncarea morţii, şi împreună cu el toţi urmaşii lui.[508]

Dumnezeu intervine şi face ca moartea, chiar dacă este prezentă în întreaga fiinţă umană, să nu aibă autoritate deplină asupra omului. O lasă să se manifeste prin boli, prin suferinţă etc., să-şi facă simţită prezenţa prin aceste semne pentru a trezi în sufletul omului căinţa, dar îi interzice să neantizeze fiinţa umană. Metodiu de Olimp spune că moartea nu este un lucru rău, ci este un lucru bun pe care Dumnezeu îl aduce spre îndreptarea omului. „Tunicile de piele” se referă, după el, la îmbrăcarea omului în stricăciune, pentru ca prin moartea trupului să fie omorât şi păcatul: „Cât priveşte moartea, aceasta a fost aplicată omului în vederea întoarcerii lui la starea cea dintâi, aşa cum sunt aplicate elevilor silitori pedepse pentru îndreptare... Dar veţi zice: Dumnezeu este cauza morţii?... Nicidecum... moartea este un lucru bun, dacă a fost iscodită pentru îndreptare şi este asemenea vergilor aplicate copiilor... Dumnezeu Atotţiitorul, văzând că răul devine nemuritor prin urzelile diavolului, pentru că diavolul era rătăcitor, l-a îmbrăcat în tunici de piele, adică l-a îmbrăcat cu stricăciune, pentru ca prin dezmembrarea trupului, tot răul care se născuse în el să moară... Deci, pentru ca răul să nu fie nemuritor prin om, dat fiind că se încuibase în trupul său nemuritor, şi avea hrană nemuritoare, pentru aceasta Dumnezeu a hotărât să dea trupul morţii şi stricăciunii. Acesta este sensul tunicilor de piele; îmbrăcat în ele, trupul a fost îmbrăcat în stricăciune şi ca odată cu el să fie nimicit cu desăvârşire păcatul, să nu rămână în el nici cea mai mică parte de rădăcină, din care să încolţească noi mlădiţe”.[509]

Pentru Metodiu de Olimp moartea apare ca o descompunere a vasului în lut de către Olarul cel preapriceput (Dumnezeu), pentru ca, prin replăsmuire, părţile urâte şi spărturile survenite prin cădere să fie eliminate.[510]

Pe linia trasată de Metodiu de Olimp merge şi Sf. Grigorie de Nyssa. Dacă Metodiu foloseşte imaginea vasului de lut care are nevoie, prin moarte, de o refacere a părţilor deteriorate, Sf. Grigorie spune că omul se compară tot cu un vas de lut în care, prin păcat, s-a turnat plumb topit. Dumnezeu,

---

[506] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere (I)*, XVII, 2, PSB 21, p. 191.
[507] PANAYOTIS NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, p. 80.
[508] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, 42, PSB 80, p. 155.
[509] METODIU DE OLIMP, *Aglaofon sau Despre Înviere*, I, 38, 40, PSB 10, pp. 148-149, 150. „Moartea a fost folosită de Dumnezeu, medicul prin excelenţă, ca antidot în vederea smulgerii din rădăcină şi a nimicirii păcatului; pentru ca răul să nu fie în noi cei nemuritori, nemuritor. Cât suntem în trup, suntem ca nişte bolnavi bolind de boala păcatului. Aşa că Dumnezeu, în înţelepciunea Lui, a iscodit moartea ca medicament curăţitor al ambelor componente, al sufletului şi al trupului, ca să devenim fără prihană” (IBIDEM, I, 42, pp. 151-152).

în înţelepciunea Sa, a hotărât ca vasul să fie spart pentru ca lutul să fie scăpat de greutatea şi răceala plumbului, iar în final să fie reclădit în forma curată. Pentru Sf. Grigorie vasul este omul, iar plumbul reprezintă răul care s-a amestecat în firea umană. Dumnezeu, pentru a elibera firea umană de întreaga răutate, hotărăşte ca aceasta să fie desfăcută în elementele sale, pentru ca odată cu această separaţie omul să poată fi scăpat de sclavia răului.[511] Sf. Grigorie afirmă chiar în mod direct că „hainele de piele" se referă la moartea cu care omul a fost îmbrăcat pentru a fi dezbrăcat de rău.[512]

În acest context, considerăm că de o mare importanţă pentru elucidarea problemei „hainelor de piele" este şi Rugăciunea întâia de iertare din *Slujba înmormântării mirenilor*. Şi aici moartea este prezentată sub forma „tunicilor de piele" care este dată „din iubire de oameni", „pentru ca răutatea să nu fie fără de moarte". Dumnezeu porunceşte ca legăturile fiinţei umane să se lase a fi dezlegate, ca sufletul să meargă la ceruri, iar trupul să se risipească întru cele ale pământului, pentru ca plumbul răutăţii să fie eliminat din cele ale omului.[513]

Potrivit Sfinţilor Părinţi, „pielea" se referă la ceea ce omul are în comun cu animalele, iar „tunicile" reprezintă condiţia omului căzut, a omului biologic.[514] În acest sens, Sf. Grigorie Sinaitul spune că prin neascultare omul s-a asemănat animalului, şi renunţând la cele dumnezeieşti a dobândit cele dobitoceşti. Astfel, el primeşte în fiinţa sa „hainele de piele" care-l ajută să supravieţuiască morţii neascultării: „Stricăciunea e devenirea trupului; iar a mânca, a lepăda rămăşiţele, a se îngrăşa şi a dormi sunt însuşiri naturale ale fiarelor şi dobitoacelor. Prin acestea asemănându-ne cu dobitoacele, din pricina neascultării (Ps. 48, 21) am căzut din bunătăţile proprii

---

[510] IBIDEM, I, 44, p. 153.

[511] „Şi aşa, iată, omul a ajuns să guste răul în urma unui gest liber al voii sale, introducând, pentru o clipă de plăcere, răul în sângele său ca pe un fel de otravă în care s-a amestecat miere şi căzând pentru această pricină din fericirea cuvenită unor fiinţe lipsite de patimi, fiind mânaţi de acum numai spre răutăţi. Din aceste pricini se întoarce iarăşi omul în pământ ca un ciob de lut ajuns netrebnic, pentru ca, odată curăţit de spurcăciunea pe care o ascunde de acum, să fie restaurat prin înviere, în forma sa primordială... Aşadar, moartea a fost împrumutată din lumea celor necuvântătoare, sigur, cu un anumit rost, ca să îmbrace firea omenească ce fusese, de altfel, zidită ca să nu moară. Ea învăluie numai exteriorul omului, nu şi interiorul lui, cuprinde numai partea sensibilă din om, dar nu se atinge de chipul dumnezeiesc din el. E drept că trupul se destramă pe încetul, dar nu se nimiceşte, căci nimicirea e tocmai trecerea în neexistenţă, câtă vreme destrămarea e numai o împrăştiere, respectiv, o reîntoarcere a trupului la stihiile pământene din care fusese luat. Iar ceea ce se află în această stare, nu se pierde, cu toate că aşa ceva trece dincolo de înţelegerea noastră simţuală... Să ne închipuim că într-un vas de pământ s-a turnat din greşeală plumb topit, care întărindu-se nu mai curge afară. Proprietarul vasului, cunoscător în ale ceramicii, îşi reclamă vasul şi de aceea desface tot câte un ciob din jurul plumbului solidificat şi, odată cu această materie străină înlăturată, dă vasului iarăşi forma de la început pentru a se putea folosi de el când va avea nevoie. Tot aşa procedează şi Cel care modelează vasul trupului nostru: după ce va desface de materia simţuală, adică de trup, răul care s-a amestecat cu ea, Creatorul va înlătura, prin înviere, tot elementul străin ce s-a infiltrat în firea omenească spre a o putea modela din nou în frumuseţea elementelor de la început" (SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Marele cuvânt catehetic sau Despre învăţământul religios*, 8, PSB 30, pp. 301-302).

[512] IBIDEM.

[513] *Molitfelnic*, p. 234.

[514] LARS THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul: Microcosmos şi mediator*, p. 173; VLADIMIR LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă*, trad. Lidia şi Remus Rus, Ed. Sophia, Bucureşti, 2006, p. 98; PANAYOTIS NELLAS, „L'Église, un lieu pour renaître", pp. 91-92.

dăruite de Dumnezeu. Ne-am făcut dobitoceşti din raţionali şi ca fiarele, din dumnezeieşti".[515]

Este adevărat că „hainele de piele" se referă la latura animală a vieţii, primită de om după cădere. Dar aceasta nu înseamnă că Adam se transformă într-un animal. El poartă şi după cădere chipul divin în sine, numai că elementele acestuia (raţiunea, voinţa etc.) sunt puse să trăiască dependenţa faţă de lucrurile lumii pentru a conştientiza şi mai mult gravitatea greşelii comise. Viaţa biologică nu este dată ca scop, ci ca mijloc de penitenţă şi posibilitate de întoarcere la Dumnezeu.[516]

„Hainele de piele" cuprind în perimetrul lor şi **instinctul uman**, dar care nu este identic cu cel al animalului. Nu instinctul este cel care conduce pe om, ci raţiunea. Dacă animalul este condus în mişcarea sa strict biologică de instinct, pentru om instinctul are numai rolul de atenţionare. Principiul după care el se conduce rămâne, chiar şi în starea postadamică, chipul dumnezeiesc. Instinctul poate fi ocolit sau poate fi orientat moral.[517] Omul primeşte „hainele de piele", dar trebuie ca prin acestea să se ferească de lucrarea cea rea, nu să o dezvolte.

Tot legat de latura animalică a „hainelor de piele", Sfinţii Părinţi amintesc şi **afectele**. Acestea reprezintă cerinţele indispensabile menţinerii biologicului în supravieţuire: „Afectele sunt cerinţele şi slăbiciunile cărora a fost supusă firea noastră în urma păcatului, ca unor condiţii necesare, pentru a exista, ca foamea, setea, oboseala, frigul, frica de moarte etc."[518] Într-un citat, amintit anterior, Sf. Grigorie de Nyssa spune că afectele sunt elementele care compun conţinutul „hainelor de piele".

Afectele aparţin firii umane şi ajută la conservarea ei.[519] Sf. Simeon Metafrastul spune că prin păcat omul a fost legat cu două lanţuri: de cel al afectelor şi de cel al patimilor. De primul trebuie ca fiecare să se dezlege singur pentru ca să nu fie robit de cel de-al doilea. Lanţul afectelor este mult mai slab, prin voinţă personală putând fi dezlegat. Cu cât se evită dezlegarea lui, cu atât mai mult omul se lasă strâns de lanţul patimilor.[520]

După cum subliniază şi Sf. Maxim Mărturisitorul, afectele nu sunt proprii omului primordial. Ele apar, din cauza căderii în păcat, în partea iraţională a firii umane. Dacă omul, prin neascultare, s-a coborât întru cele mai de jos de fire, Dumnezeu, prin „tunicile de piele", îl cheamă la stoparea înaintării întru cele iraţionale şi la întoarcerea spre cele raţionale. Pentru cei care se folosesc de ele fără patimă, afectele devin motiv de bucurie duhovnicească.[521]

Ca şi „haine de piele", afectele sunt imprimate în firea umană, nemaiputându-se face abstracţie de

---

[515] SF. GRIGORIE SINAITUL, *Capete foarte folositoare după acrostih, al căror acrostih este acesta: Cuvinte felurite despre porunci, dogme, ameninţări şi făgăduinţe, ba şi despre gânduri, patimi şi virtuţi; apoi despre linişte şi rugăciune*, 9, Filocalia 7, p. 90.
[516] NICOLAE MLADIN, *Doctrina despre viaţă a profesorului Nicolae Paulescu*, Ed. Periscop, Iaşi, 1997, p. 49.
[517] IBIDEM, pp. 48-53.
[518] PR. PROF. D. STĂNILOAE, „Doctrina ortodoxă şi catolică despre păcatul strămoşesc", p. 18.
[519] IDEM, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica şi Mistica*, p. 61.
[520] SF. SIMEON METAFRASTUL, *Parafrază în 150 capete la cele 50 de Cuvinte ale Sfântului Macarie Egipteanul*, 145, Filocalia 5, p. 383.
[521] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, 1, Filocalia 3, pp. 40-41.

ele. Nu pot fi eliminate, dar pot fi folosite într-un scop bun.[522] Sf. Maxim Mărturisitorul spune că în firea umană de după cădere există atât patimile cele după fire, adică afectele, cât şi cele contrare firii, ca trăsături păcătoase ale omului: „Pentru că firea având chiar în trăsătura sa pătimitoare sursa de creştere a păcatului, din pricina strâmtorării naturale purta, datorită păcatului general cuprins în trăsătura pătimitoare, prin patimile contra firii, lucrările tuturor puterilor şi stăpâniilor ascunse în patimile cele după fire (afecte). Prin aceste lucrări toată puterea vicleană contribuia, folosindu-se de trăsătura pătimitoare a firii, la stricăciunea patimilor împotriva firii, împingând voinţa spre ele prin patimile cele după fire (afecte)".[523]

Prin aplecarea spre cele materiale, omul primeşte o natură capabilă de a-l menţine viu chiar şi în rezumarea manifestată faţă de lumea creată. Natura aceasta este concretizată prin afecte. Atâta timp cât afectele sunt folosite în scopuri bune, nu pot fi păcătoase, ci sunt conforme cu firea, îşi împlinesc rolul de conservare a firii. Dacă se face abuz în satisfacerea lor, devin pătimaşe: „Afecte sunt pofta de mâncare şi plăcerea de ea, frica de durere şi de moarte, un fel de manifestări ale instinctelor de conservare trupească. Până sunt ţinute în frâul raţiunii, limitându-se la ceea ce e necesar existenţei trupului, aceste afecte sunt ireproşabile. Dar când sunt satisfăcute cu exagerare, ele devin patimi păcătoase".[524] Despre afectele naturale vorbeşte şi Sf. Ioan Damaschin.[525] Acestea nu sunt păcătoase, dar folosite în mod iraţional se întorc împotriva firii.

Vladimir Soloviov, făcând o analiză a conţinutului afectelor şi a relaţiei lor cu elementele chipului divin din omul postadamic, spune că în firea umană există trei necesităţi, şi anume: cea biologică, cea raţională şi cea sentimentală. Cele mai elementare sunt nevoile biologice. Prin acestea se păstrează şi se trăieşte viaţa, concretizându-se prin două grupe generale: cele ce ţin de hrănire şi cele referitoare la înmulţire. Însă, chiar şi în această hrănire şi înmulţire, omul nu poate să rămână indiferent de prezenţa morţii. Şi cosmosul şi trupul trăiesc sub acţiunea morţii: „Năzuind după viaţă murim, iar dorind să cunoaştem viaţa cunoaştem moartea".

Analizând aceste realităţi, raţiunea umană conştientizează că existenţa are o altă dimensiune care diferă întru totul de perspectiva oferită de biologic. Astfel, ea vrea să nu mai trăiască în autoamăgirea perisabilului şi îşi îndreaptă dorinţele inimii spre latura spirituală: „În vreme ce animalul merge încotro îl împing şi-l trag instinctele sale naturale, omul poate pune în mintea sa o stavilă motivaţiilor naturii animalice, judecând el însuşi dacă să le urmeze sau nu. În timp ce animalul năzuieşte doar să *vieţuiască*, în om apare dorinţa de a *vieţui aşa cum trebuie*". De la conţinutul afectelor, prin străfulgerarea chipului, omul ajunge să-şi dea seama că latura animalică este doar un mijloc, nu şi

[522] PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, „nota 1", la: SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, 1, pp. 40-41.
[523] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, 21, p. 79.
[524] PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, „Cuvânt înainte", la: SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, p. 16.
[525] SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, II, 12, p. 85; II, 23, p. 99.

un scop. Este un mijloc prin care se ajunge spre altceva, de aceea trebuie şi folosită potrivit normelor morale. Omul posedă în sine fundamentele vieţii spirituale, însă acestea trebuie consolidate prin vieţuirea cea după raţiune şi prin orientarea sănătoasă a dorinţelor inimii.[526]

După cum s-a văzut şi mai înainte, există două mari grupe în care se împart afectele: grija faţă de trup şi înmulţirea. Prin hrană, îmbrăcăminte etc. omul amână moartea, iar prin reproducere vrea să-şi prelungească viaţa.

Sfinţii Părinţi spun că la baza păcatului originar a stat plăcerea. Omul s-a avântat în lupta după plăceri şi astfel a uitat de Dumnezeu. Dar vedem că plăcerea este prezentă şi în actul de satisfacere a afectelor. Tot Sfinţii Părinţi spun că aceasta a fost lăsată de Dumnezeu ca mijloc de împlinire a afectelor, pentru ca omul să nu uite şi să se împotrivească îngrijirii trupului.

Dumnezeu îl cheamă pe om la o ridicare deasupra plăcerii. Nu afectele trebuie să urmărească plăcerea, ci plăcerea este cea care trebuie să pună în mişcare afectele pentru a asigura cele de trebuinţă trupului. Omul trebuie să caute hrana, să-şi găsească timp de odihnă etc. Afectele îl supun unei condiţionări faţă de trup. Nu mai este liber, trăieşte starea dependenţei faţă de lume. Şi tocmai în această zbatere şi strâmtorare, Dumnezeu îi descoperă iubirea Sa. Îi arată că somnul poate să însemne moartea, iar trezirea o nouă înviere; hrana reprezintă darul Său permanent etc. „Hainele de piele" sunt date, sub această formă, ca o posibilitate de reîntoarcere la Dumnezeu.

Sf. Ioan Gură de Aur spune că, în contrast cu nerecunoştinţa noastră, Dumnezeu revarsă permanent alte şi alte bunătăţi asupra lumii, pentru ca astfel să ne dăm seama de întunericul în care ne aflăm. Astfel, spune Sf. Ioan, cea mai mare mângâiere dată omului imediat după cădere, pe lângă celelalte caracteristici care intră în componenţa „hainelor de piele", este naşterea de prunci, deoarece prin aceasta se descoperă icoana învierii: „Naşterea de moştenitori a fost pentru ei cea mai mare mângâiere pentru pierderea nemuririi. De aceea şi iubitorul de oameni Dumnezeu, îndată, chiar de la început, le-a uşurat greutatea pedepsei, a smuls masca înfricoşătoare a morţii, dăruindu-le celor dintâi oameni urmaşi. S-ar putea spune că prin asta Dumnezeu a schiţat o imagine a învierii, rânduind ca în locul celor morţi să se ridice alţii".[527]

Prin păcat omul pierde transparenţa duhovnicească, iar trupul devine grosier. Elementele chipului divin din om îşi schimbă orientarea de la Dumnezeu spre lumea materială.[528] După Sf. Nicolae Cabasila păcatul nu este doar o „ofensă" şi o „revoltă împotriva lui Dumnezeu, ci şi o rană".[529] Ofensa duce la boală. De aceea, „hainele de piele" pot fi văzute sub dublul lor aspect: atât ca o „pedeapsă" a neascultării, cât şi ca o „binecuvântare" şi un „leac" pe care Dumnezeu îl dă omului căzut. Omul decade din starea harică şi moare spiritual. Moartea înaintează şi vrea să-l

[526] VLADIMIR SOLOVIOV, *Fundamentele spirituale ale vieţii*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Mănăstirea Sf. Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1994, pp. 10-15.
[527] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere (I)*, XVIII, 4, PSB 21, p. 214.
[528] PANAYOTIS NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, pp. 82-83.
[529] IBIDEM, p. 92.

nimicească, dar Dumnezeu, prin „hainele de piele", o stopează şi transformă viaţa cea moartă a lui Adam în supravieţuire. Actului negativ al omului i se răspunde printr-un dar pozitiv, Dumnezeu dând „hainele de piele" ca pe o posibilitate de înaintare a omenirii pe calea ce va duce la întâlnirea cu Hristos, Cel care va elibera umanitatea de moarte şi de păcat: „Dumnezeu *rabdă* (adică acceptă din condescendenţă, suportă) în iubirea Lui infinită şi această nouă stare şi o transformă în binecuvântare. Preface ceea ce este un rezultat al negaţiei şi, prin urmare, negativ, în ceva relativ pozitiv, în vederea transfigurării lui finale".[530] Este, după spusa Sf. Maxim Mărturisitorul; atitudinea plină de iubire pe care Dumnezeu o are faţă de omul căzut. Chiar dacă Adam şi-a însuşit răul şi l-a amestecat în firea sa, Dumnezeu nu se răzbună pe acesta, nu caută distrugerea lui, ci îl priveşte şi în această stare cu iubire. Astfel, de la o stare negativă, în care păcatul aruncase pe om, se ajunge, prin darul „hainelor de piele" pe care Dumnezeu îl face, la starea de întoarcere, de stagnare şi tămăduire a maladiei neascultării: „Dumnezeu se foloseşte şi de cele ce sunt sau sunt socotite rele, în mod bun spre îndreptarea şi folosul nostru şi al altora".[531]

4. Căderea în păcat: boală antropologică şi catastrofă cosmică

Potrivit vechii terminologii elene, cuvântul „diavol" are înţelesul de „a dezbina", diavolul (διάβολος) fiind dezbinatorul prin excelenţă. Originea cuvântului „diavol" vine de la διά+βάλλω = a arunca prin, a despărţi, iar în vechime avea înţelesul de aruncare cu lancea şi rănire a animalului lovit.

Sfânta Scriptură ne prezintă şi modalitatea în care diavolul realizează dezbinarea şi rănirea. El este „tatăl minciunii" (In. 8, 44) şi al invidiei, iar prin înşelăciune intră în „ţarina" vieţii omului şi, pe când acesta doarme sau nu este atent, aruncă neghina disensiunilor (Mt. 13, 25). Nu întâmplător se spune că diavolul este cel care împrăştie neghina, deoarece cuvântul „neghină" (ζιζάνια) poate avea în limba română înţeles dublu: cel de sămânţă a neghinei şi cel de zâzanie. Prin urmare, parabola de la Mt. 13, 24-30 nu se referă la semănarea propriu-zisă a seminţei neghinei, ci la cea a zâzaniei.

Credem că este importantă această asociere, deoarece, plecând de aici, putem observa şi consecinţele căderii în păcat. Diavolul propune sămânţa neghinei, iar Adam primind-o în ţarina sufletului său, prin încălcarea poruncii divine, ajunge să trăiască sub învăluirea zâzaniei. Precum am văzut şi mai înainte, harul dumnezeiesc se pierde, omul rupând comuniunea cu Dumnezeu; unitatea eu-ului lăuntric se sparge, trupul ridicându-se împotriva sufletului etc. Dar urmările păcatului nu se rezumă doar la cadrul lăuntric al omului, ci se fac simţite şi pe plan extern. Toate cele cu care omul

[530] IBIDEM, p. 91. Vezi o analiză a concepţiei despre „hainele de piele" a lui Panayotis Nellas şi la: PR. PROF. D. STĂNILOAE, „Note pe marginea unei cărţi de antropologie ortodoxă", pp. 152-154.
[531] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scolii la Despre Numirile Dumnezeieşti*, IV, 33, în: SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete*, p. 203.

se afla în relaţie suferă de pe urma neascultării sale.

Sf. Maxim Mărturisitorul spune că iubirea egoistă, care a stat la baza căderii, a făcut ca oamenii să se duşmănească între ei. Fiecare s-a făcut sclavul propriilor voi şi dorinţe şi s-a ridicat împotriva celuilalt. Unitatea şi armonia pe care Dumnezeu a pus-o în umanitate a fost distrusă de această patimă: „A tăiat firea cea una în multe părţi şi introducând nepăsarea în ea, a înarmat firea însăşi împotriva ei prin socotinţa proprie (prin liberul arbitru) a fiecăruia”.[532] Firea s-a sălbăticit, iar omul s-a făcut născătorul propriei sale stricăciuni.[533] Unitatea creaţiei a fost ruptă prin egoism, iar firea umană s-a „spart”, „tăind-o în multe opinii şi închipuiri”.[534]

Diavolul, adresându-se numai femeii, o face pe aceasta să nu mai ţină cont de părerea bărbatului său, rupe legătura dintre cei doi. Şi, la rândul ei, devine şi ea ispititoare pentru Adam, căci, mâncând prima, nu s-a mulţumit să încalce doar ea porunca, ci s-a grăbit să-l piardă şi pe Adam odată cu ea. Eva dobândeşte ceva din răutatea şi invidia diavolului şi nu-l mai lasă pe acesta să-l amăgească pe Adam, ci se oferă ca singură să ducă la sfârşit lucrarea pierzătoare. La rândul său, Adam se debarasează de femeie înaintea lui Dumnezeu, spunând că aceasta poartă toată vina căderii în păcat: „Femeia care mi-ai dat-o să fie cu mine, aceea mi-a dat din pom şi am mâncat” (Fac. 3, 12). De acum Adam începe a urî pe Eva şi Eva pe Adam. Duşmănia pune stăpânire pe întreaga fire umană şi urmaşii lui Adam încep a se ridica unul împotriva altuia: „Consecinţa cea mai directă a păcatului a fost fragmentarea naturii umane, creată una la origine, şi progresiva împotrivire a oamenilor unii faţă de alţii în păreri şi atitudini (κατέτεμεν εἰς πολλὰς δόξας καὶ φαντασίας)”.[535]

Unitatea naturii umane începe să se destrame în componente independente, care de cele mai multe ori intră în conflict una cu alta. Sf. Maxim Mărturisitorul spune că prin neascultare firea cea unică a umanităţii s-a tăiat în nenumărate părţi, oamenii ajungând, în cele din urmă, să se duşmănească şi să se mănânce între ei precum şerpii şi animalele sălbatice.[536]

Dar căderea protopărinţilor nu a generat doar boala antropologică, ci şi catastrofa cosmică. Întreg universul a fost zguduit de căderea lui Adam. *Dezordinea propriului eu şi cea a întregii umanităţi dă naştere şi unei dezordini cosmologice*. Dumnezeu, vrând să anunţe dezastrul cosmic produs de neascultare, îi spune omului: „Blestemat va fi pământul pentru tine!” (Fac. 3, 17). După cum afirmă Mitropolitul Ioannis Zizioulas, odată cu omul a căzut şi creaţia, sau mai bine-zis, căderea omului a cuprins întregul cosmos.[537]

În starea primordială protopărinţii Adam şi Eva se bucurau de iubirea lui Dumnezeu şi de

[532] IDEM, *Epistole*, Către Ioan Cubicularul, 3, PSB 81, pp. 38-39.
[533] IDEM, *Răspunsuri către Talasie*, 40, Filocalia 3, p. 145.
[534] IDEM, *Epistole*, Către Ioan Cubicularul, Despre iubire, 2, PSB 81, p. 30. Vezi şi: E. L. MASCALL, *The Importance of Being Human. Some Aspects of the Christian Doctrine of Man*, pp. 83-84.
[535] JOHN MEYENDORFF, *Hristos în gândirea creştină răsăriteană*, trad. Pr. Prof. Nicolai Buga, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1997, p. 151.
[536] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, Introducere, Filocalia 3, p. 30.
[537] JOHN D. ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, pp. 98-101.

toată supunerea creaţiei. Nu aveau nevoie de haine, de case, de arme pentru a se apăra de atacul animalelor sau al semenilor.[538] Păcatul, însă, nu rupe doar comuniunea omului cu Dumnezeu, ci înrăutăţeşte şi distruge şi relaţia sa cu întregul univers: „Mă uit peste ţară şi iată este ruinată şi pustie; caut la ceruri şi iată nu este lumină pe ele; privesc la munţi şi iată că ei tremură şi dealurile toate se clatină" (Ier. 4, 23-24).

Omul, din rege al creaţiei şi reprezentant direct al lui Dumnezeu în univers, devine de nerecunoscut. Pământul nu-i mai dă hrană, iar animalele îl consideră o simplă pradă: „Pentru că împăratul creaţiei a căzut din tronul său, era natural să domnească în creaţie răul. Nerecunoscând în om chipul Creatorului ei, creaţia a devenit duşmană omului şi cu greu îi mai oferea în continuare hrana şi-i descoperea tainele ei. Astfel, dezorganizării antropologice i-a urmat cea cosmologică şi din cauza omului «toată creaţia suspină şi e în dureri laolaltă» (Rom. 8, 22) aşteptând eliberarea fiilor lui Dumnezeu".[539]

Pe fundalul acestor realităţi omul începe să-şi trăiască un alt fel de existenţă, cel al strâmtorării, al neajunsului şi fricii: „... în dureri vei naşte copii; atrasă vei fi către bărbatul tău şi el te va stăpâni... blestemat va fi pământul pentru tine! Cu osteneală să te hrăneşti din el în toate zilele vieţii tale! Spini şi pălămidă îţi va rodi el şi te vei hrăni cu iarba câmpului! În sudoarea feţei tale îţi vei mânca pâinea ta..." (Fac. 3, 16-19). El începe să cunoască intemperiile şi dezlănţuirile naturii, să se vadă urmărit de animalele de pradă, să trăiască durerile foamei şi ale lipsurilor. Aşa se face că urmările păcatului îl obligă pe om să se adapteze noilor condiţii de viaţă. Îşi creează unelte, arme, locuinţe etc.

După Panayotis Nellas, „hainele de piele" cu care a fost îmbrăcat Adam după cădere, au şi o dimensiune cosmologică, se referă şi la relaţiile pe care omul este pus să le poarte în continuare cu lumea materială, iar acestea sunt întru totul diferite de cele din starea primordială. Sunt altele condiţiile de viaţă, omul a pierdut şi legătura cu universul. Cosmosul se închide în sine şi urmează o mişcare haotică, de multe ori contrară interesului uman: „Călcarea poruncii de către Adam a făcut ca mişcarea materiei să deraieze. Din momentul în care relaţia materiei cu trupul omului şi prin el spre suflet şi spre Dumnezeu s-a răsturnat, materia s-a închis în sinea ei, mişcarea ei a devenit oarbă şi ratată. Materialitatea e acea stare în care materia e caracterizată în exclusivitate numai de elementele ei, în care e lipsită de atracţia sau mişcarea ei spre spirit. În căderea omului există şi o cădere a materiei însăşi".[540] Răul, pe care omul l-a primit în fiinţa sa, a fost introdus şi în creaţie, cu

[538] Sf. Ioan Gură de Aur spune că în starea primordială oamenii nu aveau nevoie de ştiinţa tehnicii şi a meşteşugurilor: „Omul cel dintâi zidit, fiind lipsit de nevoi, era liber de folosirea obligatorie a meşteşugurilor şi a tehnicilor pentru înfruntarea nevoilor existenţei" (*Despre Fericiri*, 15, P.G. 48, col. 545).

[539] PANAYOTIS NELLAS, *Hristos, Dreptatea lui Dumnezeu şi îndreptarea noastră – pentru o soteriologie ortodoxă*, trad. Pr. Prof. Ioan Ică sr., Ed. Deisis, Sibiu, 2012, p. 95. Vezi şi: PR. PROF. DR. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 332.

[540] PANAYOTIS NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, p. 110.

care era în strânsă legătură, iar prin acest rău cosmosul a căzut în divergenţă şi descompunere.[541]

Sfinţii Părinţi accentuează faptul că prin cădere omul nu a pierdut numai stăpânirea universului, ci a ajuns să trăiască o anume dependenţă de acesta. Prin înşelăciunea diavolului, Adam a ajuns să fie mai prejos decât cele peste care era stăpân, iar ca batjocura să fie şi mai mare, acestea au ajuns să-i condiţioneze viaţa.

Sf. Grigorie de Nyssa spune că diavolul l-a îndemnat pe om să mănânce din fructul oprit pentru a-l putea sărăci de binecuvântările şi darurile dumnezeieşti.[542] Nimic din cele de mai înainte nu-l mai recunosc ca stăpân, ci toate se ridică împotriva lui, dorindu-i de cele mai multe ori moartea: „Amăgind vrăjmaşul pe Adam şi prin aceasta făcându-se domn peste el, a răpit de la el stăpânirea şi s-a făcut stăpânitor al veacului acestuia. Căpetenie a veacului acestuia şi stăpânitor al celor văzute, a fost la început omul, fiind rânduit la aceasta de către Dumnezeu. Căci nici focul nu putea ceva împotriva lui, nici apa să-l înece, nici fiara nu-l vătăma, nici otrava nu-şi producea efectul asupra lui. Dar odată ce s-a supus amăgirii, a predat stăpânirea amăgitorului".[543]

Prin „hainele de piele" omul este chemat să-şi exercite o altfel de stăpânire asupra lumii. Tehnica, arta, ştiinţa sunt posibilităţi primite pentru a supravieţui stării căderii. Dumnezeu respectă libertatea omului şi consecinţele pe care folosirea acesteia poate să le cunoască. Urmările neascultării nu se abat asupra lui Adam ca un fel de pedeapsă răzbunătoare pe care Dumnezeu ar fi dictat-o, ci apar ca nişte autopedepse pe care omul le-a ales. Dar Dumnezeu intervine şi imprimă în această autopedepsire chipul plin de viaţă al pedagogiei Sale mântuitoare.[544]

Sfânta Scriptură relatează că imediat după mâncarea din rodul pomului oprit Adam şi Eva au văzut că erau goi şi, ruşinându-se, s-au ascuns. Ei şi-au dat seama de consecinţele neascultării, au văzut că moartea şi-a făcut simţită prezenţa în ei şi s-au înfricoşat. Teologul grec Christos Yannaras spune că acum Adam testează pentru prima dată singurătatea existenţială, începe să guste moartea, căzând în disperarea produsă de aceasta.[545]

Dumnezeu, cunoscând fapta protopărinţilor, li se arată şi, în tăcerea anonimicităţii pe care ei au ales-o, începe a vorbi El, preţuindu-i în continuare cu iubirea cu care i-a şi adus la existenţă. Sf. Ioan Gură de Aur spune că Dumnezeu nu i-a întrebat pe oameni despre felul cum au păcătuit pentru că nu ştia, ci pentru a le da posibilitatea să-şi mărturisească păcatul. Dumnezeu vine în căutarea lui Adam cel pierdut şi-l strigă: „Adame, unde eşti?" pentru a arăta că El rămâne în continuare cu braţele deschise în aşteptarea omului: „Dumnezeu nu i-a întrebat pentru că nu ştia, că ştia, şi ştia foarte bine, ci pentru ca să-şi arate iubirea Sa de oameni. Se pogoară până la slăbiciunea lor şi le

[541] PR. PROF. DR. DUMITRU RADU, „Mântuirea, a doua creaţie a lumii", p. 50; JAMES R. PAYTON JR., *Light from the Christian East: An Introduction to the Orthodox Tradition*, pp. 114-116.
[542] SF. GRIGORIE DE NYSSA, *La titlurile Psalmilor*, I, 8, PSB 30, p. 159.
[543] SF. SIMEON METAFRASTUL, *Parafrază în 150 capete la cele 50 de Cuvinte ale Sfântului Macarie Egipteanul*, 35, Filocalia 5, pp. 313-314.
[544] CHRISTOS YANNARAS, *Abecedar al credinţei. Introducere în teologia ortodoxă*, p. 108.

cere să-şi mărturisească păcatul”.[546] Iar pentru că pocăinţa întârzie, pentru ca omul să nu cadă şi mai jos şi să se împietrească în răutate, asemenea diavolului, Dumnezeu intervine cu „blestemul”, care de fapt este binecuvântarea de rechemare a omului la comuniune. Şi, spune Sfânta Scriptură, omul a fost îmbrăcat în „hainele de piele”, adică i s-a dat o condiţie nouă de viaţă prin care, încetul cu încetul, să se ridice deasupra materialităţii căruia i-a căzut pradă. Numai după aceasta Adam a fost alungat din Rai.

[545] IBIDEM, pp. 109-110.
[546] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere (I),* XVII, 5, PSB 21, p. 196.

BIBLIOGRAFIE SUPLIMENTARĂ:

SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Tâlcuire amănunţită la Cântarea Cântărilor*; *Despre Fericiri*, Scrieri, partea întâia, PSB 29, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae şi Pr. Ioan Buga, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1982;

IDEM, *Despre facerea omului*; *Dialogul despre suflet şi înviere*; *Marele cuvânt catehetic sau Despre învăţământul religios*; *Despre desăvârşire, către monahul Olimpiu*; *La titlurile Psalmilor*; *Despre pruncii morţi prematur, către Hierios*; *Omilii la Ecclesiast*; *Despre Pitonisă*, Scrieri, partea a doua, PSB 30, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1998;

SF. GRIGORIE PALAMA, *Cuvânt pentru cei ce se liniştesc cu evlavie*; *150 de capete despre cunoştinţa naturală, despre cunoaşterea lui Dumnezeu, despre viaţa morală şi despre făptuire*, Filocalia 7, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005;

SF. GRIGORIE SINAITUL, *Capete foarte folositoare după acrostih, al căror acrostih este acesta: cuvinte felurite despre porunci, dogme, ameninţări şi făgăduinţe, ba şi despre gânduri, patimi şi virtuţi; apoi despre liniştire şi rugăciune*, Filocalia 7, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005;

SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, trad. Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2005;

SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere (I)*, Scrieri, partea întâia, PSB 21, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987;

IDEM, *Omilii la Epistola către Filipeni a Sfântului Apostol Pavel*, trad. Arhim. Teodosie Atanasiu, Ed. Icos, 1998;

IDEM, *Omilii la Matei*, Scrieri, partea a treia, PSB 23, trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1994;

SF. MACARIE EGIPTEANUL, *Cele cincizeci de omilii duhovniceşti*; *Alte şapte omilii*, Scrieri, PSB 34, trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Corniţescu, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1992;

SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, PSB 80, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1983;

IDEM, *Epistole*; *Scrieri despre cele două voinţe în Hristos*, Scrieri, partea a doua, PSB 81, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1990;

IDEM, *Mystagogia. Cosmosul şi sufletul, chipuri ale Bisericii*, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 2000;

IDEM, *Cele patru sute de capete despre dragoste*; *Cele două sute de capete despre cunoştinţa de Dumnezeu şi iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu*; *Tâlcuire la Tatăl nostru*; *Cuvânt ascetic*;

Întrebări şi răspunsuri, Filocalia 2, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999;

IDEM, *Răspunsuri către Talasie*, Filocalia 3, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999;

ARSENIEV, Nicolae, *Mistica şi Biserica Ortodoxă*, trad. Remus Rus, Ed. Iri, Bucureşti, 1994;

BERDIAEV, Nikolai, *Despre menirea omului*, trad. Daniel Hoblea, Ed. Aion, Oradea, 2004;

BRIA, Pr. Prof. Dr. Ion, *Dicţionar de Teologie Ortodoxă A-Z*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1994;

BUDE, Pr. Drd. Ioan, „Antropologia Vechiului Testament", *Studii Teologice*, nr. 3/1989, pp. 26-39;

BULGAKOV, Serghei, *Ortodoxia*, trad. Nicolae Grosu, Ed. Paideia, Bucureşti, 1997;

CARREL, Dr. Alexis, *Omul, fiinţă necunoscută*, ediţia a II-a, trad. Lia Busuioceanu, Ed. Cugetarea, Bucureşti, f.a.;

CITIRIGĂ, Pr. Dr. Vasile, *Antropologia hristologică în teologia ortodoxă*, vol. 1, Ed. Ex Ponto, Constanţa, 2003;

IDEM, *Antropologia hristologică în teologia ortodoxă*, vol. 2, Ed. Ex Ponto, Constanţa, 2003;

CIULEI, Pr. Dr. Marin D., *Antropologia patristică*, Ed. Sirona, 1999;

CLÉMENT, Olivier, *Întrebări asupra omului*, trad. Ierom. Iosif Pop şi Pr. Ciprian Şpan, Alba-Iulia, 1997;

HIEROTHEOS, Mitropolit de Nafpaktos, *Persoana în tradiţia ortodoxă*, trad. Prof. Paul Bălan, Ed. Bunavestire, Bacău, 2002;

NELLAS, Panayotis, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, ediţia a III-a, trad. Diac. Ioan Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2002;

IDEM, *Hristos, Dreptatea lui Dumnezeu şi îndreptarea noastră – pentru o soteriologie ortodoxă*, trad. Pr. Prof. Ioan Ică sr., Ed. Deisis, Sibiu, 2012;

RĂDUCĂ, Pr. Dr. Vasile, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa. Căderea în păcat şi restaurarea omului*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1996;

ROSE, Ieromonah Serafim, *Cartea Facerii, crearea lumii şi omul începuturilor*, trad. Constantin Făgeţan, Ed. Sophia, Bucureşti, 2001;

RUS, Dr. Remus, „Concepţia despre om în marile religii", teză de doctorat, *Glasul Bisericii*, nr. 7-8/1978, pp. 715-915;

STĂNILOAE, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, ediţia a doua, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1996;

TEŞU, Pr. Ioan C., *Omul – taină teologică. Studii de spiritualitate filocalică*, Ed. Christiana, Bucureşti, 2002;

THUNBERG, Lars, *Omul şi cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. Prof. Dr. Remus Rus, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1999;

IDEM, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos şi mediator*, trad. Anca Popescu, Ed. Sophia, Bucureşti, 2005;

TODORAN, Pr. Prof. Isidor, „Starea paradisiacă a omului şi cea de după cădere, în concepţia ortodoxă, romano-catolică şi protestantă", *Ortodoxia*, nr. 1/1955, pp. 29-45;

VASILESCU, Diac. Prof. Dr. Emilian, „Valoarea omului", în: *Biserica şi problemele vremii*, Sibiu, 1947, pp. 71-88;

VÂŞESLAVŢEV, B., „Însemnătatea inimii în religie", trad. Dr. Dumitru Stăniloae, *Revista Teologică*, nr. 1-2/1934, pp. 31-40;

VORNICESCU, Ierom. Magistr. Nestor, „Învăţătura Sfântului Grigorie de Nyssa despre chip şi asemănare", *Studii Teologice*, nr. 9-10/1956, pp. 585-602;

YANNARAS, Christos, *Abecedar al credinţei. Introducere în teologia ortodoxă*, trad. Pr. Dr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1996;

ZENKOWSKY, Prof. V. V., „Problemele antropologiei creştine", trad. Pr. Stelian Iliescu şi Pr. Paraschiv Angelescu, *Biserica Ortodoxă Română*, 1935, pp. 444-481.

BIBLIOGRAFIE OBLIGATORIE:

SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre facerea omului*; *Dialogul despre suflet şi înviere*; *Marele cuvânt catehetic sau Despre învăţământul religios*; *Despre desăvârşire, către monahul Olimpiu*; *La titlurile Psalmilor*; *Despre pruncii morţi prematur, către Hierios*; *Omilii la Ecclesiast*; *Despre Pitonisă*, Scrieri, partea a doua, PSB 30, trad. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1998;

BUDE, Pr. Drd. Ioan, „Antropologia Vechiului Testament", *Studii Teologice*, nr. 3/1989, pp. 26-39;

CLÉMENT, Olivier, *Întrebări asupra omului*, trad. Ierom. Iosif Pop şi Pr. Ciprian Şpan, Alba-Iulia, 1997;

HIEROTHEOS, Mitropolit de Nafpaktos, *Persoana în tradiţia ortodoxă*, trad. Prof. Paul Bălan, Ed. Bunavestire, Bacău, 2002;

THUNBERG, Lars, *Omul şi cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. Prof. Dr. Remus Rus, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1999;

VORNICESCU, Ierom. Magistr. Nestor, „Învăţătura Sfântului Grigorie de Nyssa despre chip şi asemănare", *Studii Teologice*, nr. 9-10/1956, pp. 585-602;

ZENKOWSKY, Prof. V. V., „Problemele antropologiei creştine", trad. Pr. Stelian Iliescu şi Pr. Paraschiv Angelescu, *Biserica Ortodoxă Română*, 1935, pp. 444-481.